

Histoire de Yahvé

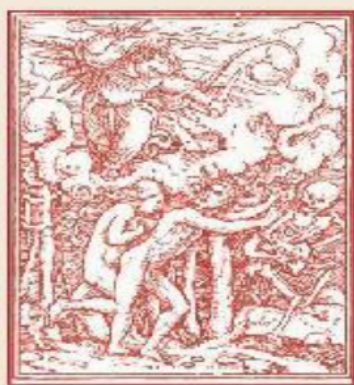
Ron Naiweld

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Ron Naiweld

Histoire de Yahvé



La fabrique
d'un mythe
occidental

l'épreuve de l'histoire

fayard

Ron Naiweld

HISTOIRE DE YAHVÉ

LA FABRIQUE
D'UN MYTHE OCCIDENTAL

Fayard

Collection « L'épreuve de l'histoire »
dirigée par Antoine Lilti

Dans la même collection :

Olivier Compagnon, *L'Adieu à l'Europe. L'Amérique latine et la Grande Guerre*, 2013.

Hélène Blais, *Mirages de la carte. L'invention de l'Algérie coloniale*, 2014.

Rahul Markovits, *Civiliser l'Europe. Politiques du théâtre français au ^{xviii}^e siècle*, 2014.

Antoine Lilti, *Figures publiques. L'invention de la célébrité (1750-1850)*, 2014.

Claire Judde de Larivière, *La Révolte des boules de neige. Murano face à Venise, 1511*, 2014.

Darrin M. McMahon, *Fureur divine. Une histoire du génie*, 2016.

Antonella Romano, *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (^{xvi}^e-^{xvii}^e siècle)*, 2016.

Jean-Luc Chappey, *Sauvagerie et Civilisation. Une histoire politique de Victor de l'Aveyron*, 2017.

Pierre Serna, *Comme des bêtes. Histoire politique de l'animal en Révolution (1750-1840)*, 2017.

Pierre Vesperini, *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen*, 2017.

Arnaud Orain, *La Politique du merveilleux. Une autre histoire du Système de Law (1695-1795)*, 2018.

En couverture :
« L'expulsion du Paradis »
tiré de Hans Holbein, *Dance of Death* (1651)

© Look and Learn / Bridgeman Images
Création graphique : Paul-Raymond Cohen

ISBN : 978-2-213-71098-3

DU MÊME AUTEUR

Les antiphilosophes. Pratiques de soi et rapport à la loi morale dans la littérature rabbinique classique, Armand Colin, 2011.

À Luciano Brito

« Ce ne sont là que jeux, hélas ! au prix de mes malheurs. Mais que les dieux se plaisent aux amours interdites je ne saurais l'admettre ; que des chaînes aux poings soient convenables à leur dignité, je ne le penserai jamais, ni même que l'un d'eux commande à tous les autres.

Un dieu vraiment dieu ne saurait manquer de quoi que ce fût. Ce sont de pauvres récits de poètes. »

Euripide, *La folie d'Héraclès* (trad. Marie Delcourt-Curvers, Gallimard Folio, 1989).

Table des matières

Couverture

Page de titre

Page de Copyright

DU MÊME AUTEUR

Introduction

Chapitre premier - Épisodes de l'histoire mythique

La distinction (Genèse 1-3)

Redémarrage (Genèse 6,5-9,17)

La dernière crise universelle (Genèse 11, 1-9)

Le dieu, le père et le roi (Genèse 11, 10-13, 18)

La préhistoire de la foi (Genèse 14-15 à la fin)

Le peuple d'Israël (Exode 1-6)

Libération et soumission (Exode 7-32)

Épilogue temporaire

Chapitre II - L'entrée dans l'histoire

Rois/Jérémie

Esther

Ezra/Néhémie

Zacharie

Un point d'ancrage

Chapitre III - Yhwh devient Elohim

La peur de ne plus avoir peur

Au désert

Chapitre IV - Yhwh devient Dieu (mais reste juif)

Retour en Égypte

Yhwh, cache-toi

Chapitre V - Le maître intérieur reste toujours dehors

Chapitre VI - Le rêve de Philon

Juif et Grec

Un pogrome, deux histoires

Un roman historique

Chapitre VII - Dieu par la mort

Grâce à Paul

Post-monothéisme

Une porte s'ouvre

Le vrai et le faux

Révolution

Chapitre VIII - Verrouillage

Notes

Remerciements

INTRODUCTION

« Toute subversion, ou toute soumission romanesque commence donc par le Nom Propre. »

Roland Barthes, *S/Z*

Imaginez que vous connaissez un texte. Non que vous l'ayez nécessairement lu, mais vous le connaissez assez pour en parler, voire pour donner, parfois, votre opinion. Vous savez qu'il est long, divisé en plusieurs livres et chapitres ; qu'il présente de nombreuses intrigues et introduit d'innombrables personnages. Vous savez également que, pour une raison ou pour une autre, ce texte a joué un rôle fondamental dans une histoire qui est peut-être aussi la vôtre.

Imaginez maintenant que vous lisez ce texte. De tous les personnages, il y en a un qui semble être présent partout. Parfois, il participe aux intrigues ; parfois, il ne fait que les surplomber. Pour une raison que vous ne comprenez pas tout à fait, à chaque fois que vos yeux rencontrent son nom, vous ne le lisez pas. Un autre nom vient, un nom qui n'en est pas vraiment un ; c'est plutôt un titre : Seigneur.

Un autre rapport au texte se crée alors. En surgit la parole d'un maître.

Ce texte existe. Il raconte l'histoire d'un dieu, Yhwh, et ses tentatives pour devenir le souverain d'un peuple. Cela fait déjà deux millénaires que ses lecteurs effacent ce nom. Ils l'appellent autrement – souvent Seigneur, parfois l'Éternel : des titres de révérence qui déforment le récit et l'orientent vers la volonté du dieu ; qui rendent la lecture pieuse, même quand elle est profane.

Je lis la Bible depuis que j'ai appris à lire, à l'école publique-religieuse Yavné de Petah Tikva. Comme tous les enfants

israéliens (les cours bibliques sont obligatoires dans l'Éducation nationale en Israël), j'ai appris très tôt à remplacer le nom de Yhwh par le titre *adonai* (Seigneur) ou par le mot *hashem* (le Nom).

La règle du jeu était bien intériorisée. Je l'appliquais automatiquement, même en lisant le texte mentalement. J'avais une idée de la façon dont le nom divin pouvait être prononcé, mais je continuais à l'effacer de ma parole quand je lisais. Par exemple dans la phrase : « Yhwh dit alors à Abram : Sors de ta terre, de ta famille, et de la maison de ton père, et va dans le pays que je te montrerai », substituer le nom du dieu par le titre *adonai* me venait naturellement. Aucune raison de le remettre en question. Yhwh était mon Dieu, et Dieu était le « roi du monde » – je ne voyais pas la différence.

À vingt ans, je suis passé à autre chose. Yhwh a disparu de ma vie. Je suis devenu *hiloni*, juif laïc. Je n'observais plus le shabbat, je ne mangeais plus casher. J'ai arrêté d'aller à la synagogue et n'avais donc plus d'occasion de lire ou d'écouter sa parole.

C'est en tout cas ce que je croyais à l'époque, que le dieu avait perdu son pouvoir. Mais le cours de ma vie laïcisée m'a de nouveau conduit à sa parole : je suis devenu historien des Juifs de l'Antiquité, et tout particulièrement des fondateurs du judaïsme rabbinique, dont le discours est parsemé d'expressions et de phrases attribuées à Yhwh ou se référant à lui. Pour les rabbins de l'Antiquité, comme pour ceux d'aujourd'hui, la parole biblique a un statut ontologique. C'est une parole de référence. En y pensant à présent, je réalise que mon parcours professionnel pourrait témoigner du pouvoir que cette parole a toujours eu sur moi. Tout laïc que je prétende être, je ne me suis pas vraiment éloigné du texte biblique auquel je reviens quotidiennement.

Ma culture de Juif-Israélien me donne la possibilité de lire la Bible en langue originale. Mais cette même culture veut me cacher une chose, qui est, je le sens, à l'origine d'une puissance. Pour la révéler il faut assumer ma laïcité jusqu'au bout. J'ai donc décidé de suivre religieusement la règle inverse de celle que j'avais apprise petit, pour transformer la transgression en loi. J'ai repris le texte et, à chaque fois que l'habitude m'appelait à lire *adonai*, je me suis forcé à lire Yhwh.

Dès la première occurrence du nom, au deuxième chapitre du Livre de la Genèse, j'ai perçu la puissance que recelait ce jeu de lecture, pour façonner un nouveau rapport au texte. Refuser à Yhwh le titre de Seigneur ou ses équivalents faisait raconter au texte un nouveau récit que j'entendais pour la première fois, mais

qui ne m'était pas entièrement étranger. Yhwh devenait un personnage, le protagoniste d'une histoire. La lecture transgressive permettait de concevoir son désir d'être reconnu comme dieu, et ce désir se révélait être le moteur de l'intrigue : Yhwh voulait concentrer tout l'investissement humain dans le divin ; il voulait que les hommes le prennent pour leur seul *Elohim* (Dieux). En termes théologiques, il voulait devenir le Dieu monothéiste.

À travers ses parties les plus célèbres (la création de l'homme et de la femme, l'expulsion du paradis, la tour de Babel, le sacrifice d'Isaac...), le texte biblique narre le commencement de ce désir. Dès le début de l'histoire, on voit combien il importe à Yhwh de se distinguer des êtres humains et de s'assurer qu'ils ne deviennent pas « comme nous », c'est-à-dire qu'ils ne réalisent pas leur potentiel d'être à l'image et à la forme des dieux. Et la meilleure manière de s'en assurer est de convaincre les hommes qu'un seul peut y parvenir – lui.

Voilà ce qu'on m'avait empêché de voir : qu'il y avait dans la Bible un dieu désirant être reconnu comme tel ; une histoire dont le héros existait dans une incomplétude perpétuelle et chronique que seul son adorateur, c'est-à-dire son lecteur, pouvait venir combler. En ce sens, en appelant ce dieu Seigneur, j'avais répondu à sa demande, je l'avais apaisé en satisfaisant son désir.

Le récit biblique raconte l'évolution de ce désir et les méthodes élaborées par le dieu pour l'assouvir. On pourrait ainsi dire qu'il narre le déploiement historique du mythe de Yhwh, un dieu dont les actes et les paroles renvoient toujours à ce projet de forcer l'homme à participer à sa constitution. Sauf que le mythe opère ses propres distinctions dont aucune ne recoupe parfaitement celle qui sépare le discours historique du discours mythique. C'est à la fois du mythe et de l'histoire. Une histoire mythique, pourrait-on dire, dans laquelle faits et fictions s'entremêlent dès le niveau le plus basique de l'analyse.

Cette manière de présenter l'histoire de Yhwh n'est pas très courante et un des objectifs de l'enquête historique présentée dans ce livre sera de comprendre comment le désir du dieu biblique a pu être occulté par ses lecteurs juifs et chrétiens depuis la fin de l'Antiquité. Le signe par excellence de cette occultation est la règle de lecture évoquée plus haut, qui consiste à remplacer le nom du dieu par le titre de Seigneur ou ses équivalents. La règle impose au lecteur une réponse positive à la demande de Yhwh d'être reconnu comme seul souverain divin. Et à mesure que la

pratique de la règle devient automatique, s'éloigne l'idée que le désir du dieu puisse être issu de sa propre personnalité, et non pas inscrit dans un plan général.

L'interdiction de prononcer le nom du dieu ne vient pas de la Bible. C'est une pratique qui a été appliquée au texte de l'extérieur. À l'intérieur du texte, le dieu lui-même n'arrête pas de dire son nom, comme les autres personnages, les narrateurs anonymes, les poètes, les prophètes, les rois, le peuple... Certes, Yhwh apparaît soucieux à l'égard des usages impropres de son nom ; et ce souci alimentera des courants de pensée et fascinera des théologiens et des mystiques au cours des siècles. Mais si l'on s'en tient au niveau du récit, il convient parfaitement au personnage et à ses aspirations politiques. Il fait partie de l'histoire.

Yhwh est appelé *adonai* par certains protagonistes comme Abraham, Moïse, Josué, Samson ou David. Le titre est utilisé également pour s'adresser au dieu et pour y faire référence chez des prophètes comme Isaïe, Jérémie et Ézéchiël notamment, ainsi que chez les auteurs de quelques psaumes. Attribuer des titres politiques, tel Seigneur, à une divinité n'a évidemment rien de proprement biblique. Cette pratique est reconnue, entre autres, dans les mythes grecs, mais aussi mésopotamiens, où des dieux peuvent avoir une fonction de maître autant vis-à-vis des autres dieux que des hommes, de la cité et des peuples. De ce point de vue, le mythe biblique n'a rien de particulier.

Appeler son dieu Seigneur n'est toutefois pas la même chose que d'effacer son nom et de ne plus le désigner que par ce titre. C'est aux premiers siècles de notre ère que cette règle de lecture s'instaure définitivement, lorsque les textes des Bibles juive et chrétienne obtiennent la forme qu'ils ont aujourd'hui¹. Et, à cet égard, la différence entre Juifs et chrétiens est énorme.

Dans le judaïsme rabbinique, qui s'élabore à partir de la fin du I^{er} siècle, une norme est fixée qui sera suffisamment stable pour me parvenir presque deux mille ans plus tard. Contrairement aux Bibles chrétiennes qui effacent le nom du dieu et le remplacent par le titre de Seigneur, dans celles des Juifs, le nom reste écrit et la responsabilité du remplacement est laissée au lecteur². Les Juifs, ces attachés à la lettre comme disaient les auteurs chrétiens de l'Antiquité, ne se contentent pas en effet de laisser voir les lettres du nom Yhwh : leur texte biblique, dans la mesure où il est écrit en hébreu, leur donne aussi la possibilité de les prononcer.

L'hébreu est une langue consonantique et s'écrit de deux manières : avec ou sans voyelles. Si on lit un texte non vocalisé,

on doit déjà connaître la prononciation du mot pour pouvoir le prononcer correctement. Normalement, les textes antiques de la Bible que nous connaissons aujourd'hui (des rouleaux ou des inscriptions) ne sont pas vocalisés. La vocalisation systématique arrivera plus tard, au ^x^e siècle. Pour les vocalisateurs, il n'y a pas de mystère. Chaque combinaison de lettres peut être prononcée. Yhwh n'y fait pas exception. Ainsi, dans les Bibles imprimées aujourd'hui, on peut lire le nom : Yehova.

Il semble que cette vocalisation soit calquée sur celle du mot *adonai* ou, selon certains, sur celle du mot araméen *shema* (le nom). Des sources antiques, chrétiennes comme gnostiques, attestent que l'usage du nom Yehova était déjà répandu aux premiers siècles. Les défenseurs des origines diront que cette vocalisation n'est pas authentique, et que dès l'Antiquité les Juifs reconnaissaient que la vraie manière de prononcer le nom était perdue. Toujours est-il que l'on peut prononcer le nom, même lorsque le texte n'est pas du tout vocalisé. Il suffit de trouver un moyen d'agencer ces quatre consonnes – y, h, w, h³.

Les chrétiens, lecteurs spirituels, ont quant à eux effacé le nom de Yhwh de leurs Bibles pour mettre à sa place le titre grec de *kurios*, qui a donné le *Dominus* latin et le Seigneur français. *Kurios* est aussi le titre par excellence de Jésus dans tous les textes du Nouveau Testament. Faire de Yhwh un *kurios* transforme son histoire en celle de Jésus et *vice versa*. Pour un lecteur chrétien des prophéties bibliques, qui annoncent la venue de Yhwh pour régler ses comptes avec son peuple ou pour instaurer la paix universelle, l'*arrivée* annoncée par les prophètes est à la fois Jésus et Yhwh, unis sous le même nom et la même fonction – Seigneur. Le tout devient un mythe en deux parties, l'ancienne et la nouvelle. C'est Jésus qui est adoré, mais Yhwh, caché derrière son épithète de Seigneur, ne perd pas sa puissance. Il est le père dont le désir hante le sujet et l'incite à agir.

Présenter le texte biblique comme porteur du mythe de Yhwh, c'est-à-dire d'un personnage divin qui évolue dans le temps, revient à s'opposer à une tendance culturelle forte et ancienne. Cela fait très longtemps, en effet, bien avant que le terme « monothéisme » ne soit forgé, que la Bible est lue à l'intérieur de l'idée monothéiste. Aujourd'hui encore, l'identification de Yhwh au Dieu monothéiste est très rarement mise en question. Dans les discours savants, on trouve certes quelques critiques quant à la pertinence du concept pour l'analyse du texte biblique. Les historiens ne sont pas tous d'accord pour qualifier ainsi le monde

religieux représenté par la Bible⁴. D'autres biblistes s'interrogent sur le fait de savoir s'il y a une théologie dans la Bible⁵. Ces interrogations demeurent cependant marginales et le statut de la Bible hébraïque comme lieu textuel de l'« invention de Dieu », pour citer le titre de l'ouvrage récent de Thomas Römer, reste ancré chez un large public⁶.

D'idées sur le divin, la Bible n'en manque certes pas. Mais lorsqu'on la lit comme le récit de Yhwh, on doit l'avouer : celle que ce dieu puisse être exclusif (c'est-à-dire qu'il n'y en ait pas d'autre), omniscient et omnipotent, ne peut venir que d'ailleurs. Inversement, si Yhwh était ce Dieu dont parlent les théologiens, son mythe serait extrêmement ennuyeux. Quel amusement pourrait-on tirer en effet de l'histoire d'un personnage dont le pouvoir serait absolu, qui saurait tout et serait irréprouvable, moralement et épistémologiquement ; d'un personnage parfait qui n'évoluerait pas dans le temps, qui n'aurait pas de désirs et ne pourrait que faire le bien ?

Nous ne savons pas exactement quand ni comment les livres bibliques furent rédigés, mais nous savons qu'ils ont été lus « monothéistiquement » depuis au moins le III^e siècle avant notre ère. L'attestent des témoignages écrits de plusieurs auteurs juifs que l'on appelait déjà à l'époque « hellénistiques » ou « hellénisés » et qui défendent l'idée que le dieu d'Abraham, Isaac et Jacob est Dieu tout court, celui que les Grecs nommaient dans leurs chants et écrits *théos*.

Avant la période hellénistique, la plupart des livres bibliques laissent ouverte la possibilité que Yhwh soit un dieu parmi d'autres, et il n'en est pas un pour défendre de manière systématique l'identification de Yhwh au Dieu monothéiste. Le peu de textes bibliques qui avancent l'unicité et l'exclusivité de ce dieu peuvent être compris comme l'expression de l'enthousiasme d'adorateurs dévoués. Le « monothéisme », s'il apparaît dans la Bible, n'est donc pas juste une idée. C'est l'objet du désir du dieu, et on ne désire que ce que l'on n'a pas⁷.

Pour comprendre l'idée du monothéisme il faut dès lors faire un détour par les philosophes grecs. C'est plutôt chez eux qu'on trouve ce Dieu parfait et omniscient, par exemple dans le dialogue *Timée* de Platon, un des textes fondateurs de la théologie philosophique. On y trouve le Démonstrateur, le créateur du tout : « Il était bon, or, en ce qui est bon, on ne trouve aucune jalousie à l'égard de qui que ce soit. Dépourvu de jalousie, il souhaite que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui⁸. » Voilà

une belle description du Dieu monothéiste que les théologiens juifs et chrétiens voudront appliquer à Yhwh. Si l'on regarde la production littéraire du monde hellénistique dans son ensemble, on voit que les textes qui défendent et élaborent ce genre de thèses, associées par la suite au « monothéisme », viennent surtout de philosophes d'inspiration platonicienne. La lecture de Platon leur donne en effet ce qu'il faut pour penser ensemble un point d'Archimède commun : l'idée qu'il y a *une* Chose à la source de l'être et du bien. Et plus on se rapprochera de la fin de l'Antiquité, plus le discours philosophique sera à l'aise pour appeler cette Chose Dieu⁹.

Or transformer Yhwh en Dieu monothéiste, « dépourvu de jalousie », exige un effort herméneutique considérable. Prenons par exemple une des premières scènes de la Bible – la destruction de la ville et de la tour de Babel (Genèse 11, 1-8). Le dieu s'inquiète de la capacité des hommes de s'unir et de mener à bien un projet commun ; il décide donc de détruire leur ville et, pour que des initiatives communes de ce genre ne se répètent pas, de « mélanger » leurs langues (pour qu'ils ne se comprennent pas entre eux) et de les disperser aux quatre coins de la terre.

Regardons maintenant comment Philon d'Alexandrie, un philosophe juif du I^{er} siècle de notre ère, « monothéise » le texte. Philon, qui consacre un traité à l'épisode (*La confusion des langues*), fait peser la responsabilité de la destruction de la ville sur les gens qui l'ont bâtie. Quelle était leur faute ? Celle d'avoir eu une vision du monde « polythéiste¹⁰ », propre à ceux « qui attribuent à tout ce qui existe de nombreux pères » (144). Philon oppose à ces polythéistes « ceux qui ont le savoir de l'Un » (145). Si Dieu a eu raison de détruire la ville de Babel, c'est, selon lui, parce que malgré les apparences (l'action commune, universelle, harmonieuse des hommes de Babel) cette ville était construite sur la base de savoirs multiples et forcément contradictoires et présentait par conséquent un danger réel pour les êtres humains qui l'habitaient.

La même métaphore d'instabilité conceptuelle – celle d'une ville construite selon des savoirs multiples et contradictoires et sans principe organisateur unique – apparaît dans le *Discours de la méthode* de René Descartes. Ce dernier ne la rattache pas au Livre de la Genèse et l'a probablement pensée sans rapport avec l'épisode de la tour de Babel. Philon, pour sa part, l'a-t-il vraiment tirée de l'histoire biblique ? Lorsqu'il se réfère au texte de la Genèse, il cite la traduction grecque connue sous le nom de la Septante¹¹. Cette version se prête plus facilement, sans doute, à la

monothéisation dans la mesure où le nom de Yhwh y est remplacé par celui de Seigneur ; mais, en réalité, elle ne cache pas les motivations du dieu ni son angoisse vis-à-vis de la puissance humaine. Pour faire cette violence au récit et décrire la destruction de Babel comme la preuve de l'amour de Yhwh pour les êtres humains, il fallait donc que Philon ait, déjà, chaussé des lunettes monothéistes.

J'utilise le terme « mythe » parce qu'il s'agit de l'histoire (*mythos*) d'un dieu. Je n'ignore pas le sens péjoratif du terme, celui de mensonge (comme dans le mot « mythomane »), mais je pense aussi à son sens anthropologique – le mythe comme infrastructure narrative qui permet aux êtres humains de penser et discuter leur condition dans le monde social et naturel. Dans ce dernier sens, dire du récit de Yhwh qu'il est un des mythes fondateurs de la société occidentale n'est plus une exagération.

Je reconnais que l'idée peut paraître difficilement acceptable. Par rapport aux autres mythes qui ont travaillé l'Occident et qui ont été travaillés par lui, celui de Yhwh a souvent la réputation d'une histoire mensongère particulièrement nocive. Je pense notamment à la lecture nietzschéenne de l'Ancien Testament – une lecture méfiante, qui identifie derrière le texte biblique des prêtres malintentionnés inventant une histoire sur Yhwh pour s'assurer de l'obéissance d'un peuple. Et, à travers Nietzsche, je vois toute une tradition, tout un mouvement de pensée qui voudrait libérer l'Occident du mythe religieux dont la figure est par excellence celui de l'Ancien Testament. Dans le siècle qui a séparé la parution de *L'Antéchrist* du 11 septembre 2001, cette manière de lire l'histoire de Yhwh comme un moteur de la propagation de la morale d'esclave est devenue extrêmement courante. Aujourd'hui, elle n'apporte rien de nouveau, sinon qu'elle contribue à l'oubli d'une partie de l'histoire et au développement d'une certaine arrogance laïque qui se révèle aussi dangereuse et manipulable que le mythe qu'elle entend abolir.

Il me paraît dès lors urgent de s'interroger sur ce qui va de soi pour Nietzsche, à savoir la puissance qu'aurait l'histoire inventée (le mythe) sur des individus que les prêtres voudraient dominer. Je ne me considère pas comme dominé par ces prêtres, et pourtant je sens toujours le poids de leur pouvoir. Cette sensation curieuse et désagréable est le point de départ de l'enquête présentée ici. Un point de départ personnel, affectif, pour une histoire qui dépasse ma personne et concerne tous les êtres humains dont l'existence a été affectée par ce dieu.

Aujourd'hui encore, des représentations artistiques et textuelles de Yhwh et de ses collaborateurs humains existent aux quatre coins du monde. Même si un miracle arrivait qui détruirait ces images et ces mots, l'empreinte que cette figure a laissée sur les êtres humains et leurs institutions serait difficilement effaçable. C'est l'horreur devant laquelle se trouve Nietzsche, comme s'il voyait la puissance *réelle* qu'a Yhwh d'agir sur l'esprit humain et d'y introduire un rapport à soi qui passe toujours par l'accord d'un seigneur imaginaire.

Pour penser l'histoire de cette puissance j'ai dû employer une méthodologie originale qui donne à l'historien comme sujet plus de visibilité que d'habitude. Il ne s'agit pas cependant d'une égo-histoire – un terme qui renvoie plutôt à l'évolution subjective de l'historien professionnel¹². La parole subjective qui intervient dans cette enquête et qui est derrière l'analyse des textes étudiés vise à réintroduire dans l'histoire du mythe la dimension où se trouve l'origine de sa puissance.

Yhwh ne capte pas le public auquel il s'adresse au niveau des idées. Le dieu est un personnage qui évolue dans le temps et la personne qui reçoit le mythe reste alerte car elle sait que ces évolutions obéissent à une rationalité propre à la personne divine au cœur de l'intrigue. Ce qui donne au mythe sa consistance est donc la simple existence du dieu comme protagoniste et non pas sa bonté, sa sagesse, ses pouvoirs... L'histoire peut toujours prendre une tournure à laquelle on ne s'attendait pas. Je pense à la manière dont la Torah (les cinq premiers livres de la Bible) est lue à la synagogue – une portion par semaine, comme un feuilleton ou une série télé hebdomadaire dans laquelle le héros a toujours la possibilité de se tromper, d'échouer... d'où la tension, le *cliffhanger* qui donne envie de continuer à lire et qui crée l'attente de l'épisode suivant.

Un des objectifs de ce livre est de rétablir la dimension mythique du texte biblique afin d'offrir à ceux dont il a influencé la culture de nouvelles perspectives sur leur constitution historique et subjective. L'idée persistante que l'« homme occidental » serait le seul spécimen de la race humaine pouvant vivre sans mythes continue à être entretenue par un milieu intellectuel très large, dont les frontières dépassent les dichotomies habituelles droite/gauche, libéralisme/conservatisme. La simple rencontre avec des gens de cultures différentes (occidentales ou autres) ayant un rapport moins traumatisant à leurs mythes révèle l'aspect délirant de cette vision et sa dangerosité, de même que le côté déprimant d'un monde

désenchanté et le manque de sens d'une insistance à s'attacher à ce désenchantement comme seule preuve de sérieux et de maturité.

Mais pourquoi, entre tous « nos » mythes, donner ce rôle à celui de la Bible ? La phrase emblématique de Léo Strauss me vient à l'esprit : « L'homme occidental est devenu ce qu'il est, il est ce qu'il est, par la conjonction [*coming together*] de la foi biblique et de la pensée grecque. » Le philosophe, qui prononce ces mots dans sa conférence intitulée *Athènes et Jérusalem*, exprime une opinion très courante depuis la fin de l'Antiquité, qui attribue à la Bible le rôle du mythe par excellence, la parole qui résiste à la tendance expansionniste du *logos*, le signe privilégié de la limite de la raison¹³.

Ce livre s'inscrit dans la même vision qui voit en l'homme occidental le produit d'une rencontre conflictuelle entre Athènes et Jérusalem, mais porte sur elle un regard critique. La vision de cette rencontre parvient rarement, en effet, à percevoir les blessures qu'elle a produites et continue de produire. Pour comprendre leurs origines, on peut choisir l'une des deux voies : soit on aborde la rencontre du côté du *logos*, ce que Strauss a choisi de faire ; soit on emprunte le chemin du mythe. Dans ce dernier cas, il convient d'atténuer la voix philosophique pour penser la rencontre génératrice comme la confluence de deux mythes ou de deux dieux – Yhwh et *Théos* –, le premier étant peut-être, parfois, plus facilement repérable comme tel.

Raconter l'histoire du côté du mythe, cela veut dire aussi accepter préalablement que les deux éléments constitutifs, disons le « *logos* athénien » et le « mythe hiérosolymite », sont aussi arbitraires, particuliers et affectifs l'un que l'autre. Une position étrange pour l'historien qui a l'habitude de parler du côté du premier.

Bien que les rabbins n'y apparaissent que très peu, c'est en tant qu'historien du judaïsme rabbinique que j'ai entrepris l'enquête. Le besoin d'écrire le livre s'est manifesté pendant la préparation d'un autre – une étude sur la pensée politique des rabbins de l'Antiquité. L'idée était de situer la littérature rabbinique classique dans le contexte impérial pour comprendre l'originalité de son modèle théologico-politique, c'est-à-dire la manière rabbinique d'articuler la soumission au dieu biblique à la situation des Juifs en tant que sujets de l'Empire romain. L'œuvre rabbinique de la fin de l'Antiquité que nous connaissons aujourd'hui fut rédigée après la réforme de 212 et

l'universalisation de la citoyenneté romaine. Or le projet rabbinique, tel qu'il s'exprime surtout dans la Mishna, est la construction (ne serait-ce que discursive) d'une entité politique distincte, inspirée de l'Israël biblique mais adaptée à l'organisation politique de l'empire du III^e siècle.

Les rabbins antiques étaient aussi des Romains, et leur activité correspondait à ce que l'on pouvait attendre d'une élite provinciale de l'est de l'empire. Leur positionnement était double : ils étaient avec les dominés et, en même temps, ils s'inscrivaient pleinement dans l'ordre impérial (économique, politique, social...). Le contexte romain m'a donné beaucoup de matière pour analyser leur pensée théologico-politique. Néanmoins, tout au long de la préparation de cet autre livre, les arguments d'ordre politique et sociologique ont perdu de leur puissance et avec eux s'est érodé le pouvoir symbolique de l'empire d'imposer son cadre objectif sur l'histoire et la pensée. Une autre puissance s'est mise à frapper à la porte pour rappeler qu'il y a plus d'un maître de l'histoire.

Se révélait ici une chose irréductible et inaccessible par l'approche scientifique habituelle, au moins celle qui trouve sa stabilité dans la croyance qu'il existe et doit exister *un* point de vue d'où on peut tout comprendre et voir toute la vérité. Or cette chose était fondamentale pour mon enquête. S'il y a un potentiel libérateur dans le judaïsme rabbinique, il vient en effet de là, de cette puissance à résister à la domination de l'empire par l'imagination d'un autre.

J'ai alors décidé d'aller vers le dieu que les rabbins antiques et moi avons en commun. Non pas celui auquel nous croyons mais celui dont nous connaissons l'histoire. Plus je suis allé vers lui, mieux j'ai pu percevoir la possibilité d'un autre cadrage de la pensée et de l'histoire. Et, dans cet autre cadre, Yhwh était irréductible à l'homme ; sa puissance était de développer divers moyens pour s'attacher aux gens et les transformer en porteurs de son histoire. Il a fait beaucoup d'erreurs, mais le fait que je sois maintenant en train d'écrire ce livre est la preuve qu'il n'a pas entièrement échoué.

J'ai donc laissé le livre sur les rabbins de côté, pour commencer l'écriture de celui-ci. J'ai voulu rendre à l'homme occidental que je suis la possibilité de penser ma condition humaine à partir d'une histoire fantastique développée par les anciens. C'est l'espoir qui a porté l'écriture de ce livre : rappeler qu'il y a toujours eu en Occident un dieu qui est un personnage avant d'être un principe ; une figure désirante avant d'être un cerveau

flottant dans l'espace. Son histoire aussi nous appartient.

CHAPITRE PREMIER

Épisodes de l'histoire mythique

« ... et s'il n'avait pas de créatures,
il ne serait pas appelé seigneur »

Haïm Vital, *L'arbre de la vie*.

LA DISTINCTION (GENÈSE 1-3)

L'histoire commence au commencement, lorsque la puissance divine supérieure, désignée par le pluriel du nom « dieu » – *elohim* –, crée le ciel et la terre (Genèse 1, 1).

Se référer par un nom au monde divin n'est pas particulier à notre mythe. Jean-Pierre Vernant rappelle qu'en grec ancien « les diverses puissances surnaturelles dont la collection forme la société divine dans son ensemble peuvent elles-mêmes être appréhendées sous la forme du singulier, *ho théos*, la puissance divine, le dieu, sans qu'il s'agisse pour autant du monothéisme¹ ». La Bible hébraïque, qui s'inspire des mythologies de l'Orient ancien, ne se contente pas cependant de désigner cet ensemble divin par un nom : elle emprunte une voie différente, plus radicale peut-être. L'unité des dieux (de la société divine) s'exprime par l'unité de leur action et de leurs attributs. Ainsi, dans le texte biblique, le mot *elohim* renvoie parfois à une pluralité de dieux, comme dans la phrase « Tu n'adoreras pas d'autres dieux », mais, dans la plupart des cas, il désigne le monde divin pris comme agent singulier, comme c'est le cas dans le début de l'histoire :

Au commencement, Dieux (*elohim*) créa² le ciel et la terre. La

terre était vide et vague et les ténèbres couvraient l'abîme. Un vent de Dieux tournoyait sur les eaux. Dieux dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut. Dieux vit que la lumière était bonne. Dieux sépara la lumière et les ténèbres. Dieux appela la lumière « jour » et les ténèbres « nuit ». Il y eut un soir et il y eut un matin. Un jour.

Dieux dit : Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux. Dieux fit le firmament, qui sépare les eaux qui sont sous le firmament d'avec les eaux qui sont au-dessus du firmament. Dieux appela le firmament « ciel ». Il y eut un soir et il y eut un matin. Deuxième jour. (Genèse 1, 1-6)

Au sixième jour, après avoir créé l'infrastructure astrale et biologique du cosmos, l'assemblée divine (Dieux) décide de créer l'homme en se disant : « faisons un homme de notre forme selon notre image. Qu'ils [les hommes]³ dominent sur le poisson de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre... » (26). L'homme est créé « mâle et femelle » et il est aussitôt béni par Dieux : « Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la ; régnerez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre. Je vous donne toutes les herbes portant semence, qui sont sur toute la surface de la terre, et tous les arbres qui ont des fruits portant semence : ce sera votre nourriture » (28-29).

Dans le monde créé par Dieux, les hommes, divisés par le sexe (mâle/femelle), et non par le genre (homme/femme), vivent comme des rois – ils ont les animaux pour esclaves et toute l'abondance produite par la terre pour nourriture. Ils sont une sorte d'extension de la société divine, faits à l'image de Dieux. La création de l'homme est ainsi l'étape finale de la création « du ciel et de la terre et de toute leur armée » : c'est lui, et non pas Dieux, qui va régner sur le monde des vivants. Ayant mis fin à l'œuvre de la création, Dieux peut prendre sa retraite – c'est ce qu'il fait au septième jour. *The world is in good hands.*

La première partie du mythe – la description de la création du monde par Dieux – devait donner au philosophe antique qui la lisait plusieurs éléments stimulants de réflexion. La création y est décrite, en effet, comme la réalisation d'un projet bien réfléchi et planifié de la puissance divine supérieure. Puis, c'est par la parole que cette puissance crée – par le *logos*, auraient dit les hellénophones. Conscients d'un rapprochement possible entre ce premier chapitre de la Genèse et certaines idées philosophiques

sur l'univers, les lecteurs de l'Antiquité – juifs, chrétiens ou païens – devaient donc l'envisager comme une sorte de *Timée* juif : un mythe révélateur de l'ordre du monde et de sa vérité.

Certes, l'identification complète de Dieux biblique au Démenteur platonicien ne va pas de soi. Elle exige qu'on tire un peu les textes par les cheveux. Des théologiens juifs et chrétiens s'en sont d'ailleurs chargés, à partir de l'époque hellénistique. S'ils y sont parvenus, c'est que dans les deux cas il s'agit d'une puissance divine primordiale, qui crée le monde par une série d'actions réfléchies, lesquelles consistent en l'établissement de similitudes et de différences. Les deux mettent l'ordre dans la matière ; et surtout : les deux semblent vouloir du bien à l'homme.

Mais ce monde créé par Dieux, le meilleur possible, n'est pas celui que nous habitons.

L'histoire de notre humanité commence dans un autre monde, créé par un dieu spécifique qui n'apparaît qu'au deuxième chapitre du Livre de la Genèse. Dans le reste du mythe (à partir de Genèse 4), ce dieu spécifique sera appelé Yhwh, mais ici le texte l'appelle *Yhwh Elohim* (2, 4), ce qui le désigne à la fois comme une instance divine et comme un cas particulier : il participe de Dieux, tout en étant distinct. Son action est divine, mais elle n'est pas tout à fait celle de la puissance supérieure. Il faut garder à l'esprit la distinction entre Yhwh et Dieux (*Elohim*), car elle est à l'origine du manque qu'il voudra combler à l'aide des êtres humains⁴.

Par différence avec Dieux, qui « crée » (*bara*) le ciel et la terre, Yhwh « fait » (*'assa*) une terre et un ciel (2, 4). Mais la terre qu'il fabrique est aride, car il ne fait pas pleuvoir sur elle et qu'« il n'y a pas d'homme pour la cultiver ». Comme les dieux d'autres mythes mésopotamiens, Yhwh façonne donc l'homme pour profiter de son travail : il le met dans son jardin magnifique, afin que l'homme le cultive et en soit le gardien. Puisque ce jardin est divin, il contient toutefois deux arbres dont les fruits permettent d'acquérir des puissances divines : la première est la connaissance du bien et du mal (ou du bon et du mauvais) ; la seconde, la vie éternelle. En plantant ces deux arbres dans le jardin de Yhwh, les auteurs du mythe nous disent donc quelque chose de la double nature de la puissance de ce dieu : Yhwh peut juger, et il peut vivre éternellement (puisque le jardin lui appartient, il peut en manger librement les fruits). Or cette double puissance est au cœur du drame qui menace de se déclencher : si l'homme mange les fruits des deux arbres, il acquerra en effet cette puissance,

mettant en péril la hiérarchie entre lui et Yhwh.

Yhwh n'interdit pourtant à l'homme de manger les fruits que d'un des deux arbres divins : celui de la connaissance. Des deux puissances divines que l'homme peut acquérir, c'est en effet la capacité de distinguer le bon du mauvais qui fragiliserait le plus le pouvoir de Yhwh. La raison en est simple : si l'homme peut juger sa situation, il comprendra que son esclavage n'est pas bon. Pour éviter ce danger, Yhwh menace donc l'homme en lui disant que l'arbre de la connaissance est empoisonné : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin. Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras⁵ ! » (2, 17).

Le dieu, qui mange librement à l'arbre de la connaissance, sait qu'il « n'est pas bon que l'homme soit seul » (2, 18). C'est pour cela qu'il décide de lui apporter de l'aide. Il « façonne » (*ytzr*) ainsi à partir de la terre toutes sortes d'animaux et les amène à l'homme pour que ce dernier les nomme. Pourtant, Yhwh constate que ces animaux sont inaptes à remplir la mission d'auxiliaire qu'il veut leur assigner. Il décide donc d'en créer un autre, mais, cette fois, à partir de l'homme lui-même : il assomme ce dernier, prend une de ses côtes et en fait la femme. La découvrant, l'homme se dit : « cette fois-ci c'est par un de mes os, par une chair de ma chair... » (2, 23). L'homme accepte donc la femme. Le plan du dieu a réussi.

Pourquoi, de tous les animaux fabriqués, aucun ne pouvait-il remplir la fonction recherchée, poussant Yhwh à créer la femme ? La traduction littérale de l'expression utilisée par le texte pour décrire ce que le dieu cherche à créer, *ezer ke-negdo*, est « auxiliaire équivalent ». Auxiliaire pour qui ? Généralement, on lit l'expression comme se référant à l'homme : les animaux puis la femme sont faits pour aider l'homme. Cette lecture, néanmoins, me pose problème. Car, jusqu'à ce point du récit, Yhwh a été présenté comme le maître de l'homme : il lui dit ce qu'il doit faire et ce qu'il ne doit pas faire ; il le met dans son jardin pour qu'il le cultive et en soit le gardien. Si Yhwh crée les animaux et la femme, ce n'est donc pas pour aider l'homme, mais pour l'aider *lui*. S'il arrivait quelque chose à l'homme, le dieu resterait en effet avec un grand jardin sans personne pour le travailler : il s'agit donc de chercher un auxiliaire équivalent, pour soutenir l'homme dans sa servitude solitaire ou le remplacer si besoin. Avec les animaux, cela ne marchait pas, car seul un autre être humain pouvait avoir les capacités nécessaires pour assister l'homme. Or, par précipitation, Yhwh n'a pas suivi le plan de Dieux qui avaient

créé l'homme déjà double, « mâle et femelle ». Il doit donc faire au mieux dans l'état actuel des choses en fabriquant la femme à partir de l'homme.

L'histoire aurait pu s'arrêter là. Bien que Yhwh n'ait pas vraiment suivi le programme de la société divine, il est parvenu à créer un système écologique relativement durable – il y a une terre et une personne qui la travaille pour en produire des biens ; cette personne a un auxiliaire ou un remplaçant ; il y a enfin un homme et une femme : un ordre stable semble avoir été établi.

C'est à ce moment-là, toutefois, que la dimension tragi-comique du personnage de Yhwh se révèle. Les trois crises universelles de l'humanité – l'expulsion du jardin divin, le déluge et la confusion des langues – présentent en effet Yhwh comme un dieu dépassé par des événements qu'il a lui-même produits, par son ignorance et son oisiveté. Chaque fois qu'il pense avoir trouvé la tranquillité et le calme, Yhwh découvre que les éléments de sa création ne veulent pas s'arranger selon ses envies. La première crise est paradigmatique en ce qu'elle montre comment les créatures que le dieu a confectionnées afin de mettre son monde en marche collaborent l'une avec l'autre pour produire ce dont il avait peur – une mise en question par l'homme de sa servitude. Visiblement, Yhwh n'accepte donc pas le plan divin de faire de l'homme le maître du monde. Pour une raison qui n'est jamais explicitée par le texte, c'est lui qui veut l'être. Son plan, pourtant, échoue.

Les deux créatures faites par Yhwh pour assister l'homme – l'animal, puis la femme – finissent par révéler la faiblesse de son projet. L'animal le plus rusé, le serpent, se rapproche de la femme pour lui dire que Yhwh a menti et qu'elle et l'homme ne mourront pas vraiment s'ils mangent les fruits de l'arbre. Le serpent est tellement rusé qu'il arrive à reconstruire le raisonnement du dieu, qui sait que, s'ils mangent les fruits, l'homme et la femme acquerront une puissance divine qui les rapprochera des dieux. Convaincue par le serpent, la femme déguste un fruit et en donne également à l'homme. Tous deux constatent que le serpent avait raison – ils ne meurent pas. Ils ouvrent alors les yeux et comprennent qu'ils ne sont pas habillés, et que cela pose un problème. Ils fabriquent donc des vêtements pour se couvrir (3,1-7).

L'homme et la femme se cachent ensuite de Yhwh car ils ont transgressé son ordre. Le dieu appelle l'homme qui répond immédiatement. Yhwh est toujours son maître. L'homme admet qu'il a transgressé l'interdiction, mais rejette la responsabilité sur la femme et le dieu qui l'a fabriquée : « C'est la femme que tu as

mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre, et j'ai mangé ! » (3,12). Yhwh interroge donc la femme qui lui dit que le serpent l'a séduite. Au serpent, Yhwh, en revanche, ne parle pas – peut-être parce qu'il sait qu'il a vu juste.

Le maître divin ne peut pas laisser passer une telle transgression. Il punit donc ses créatures : le serpent – qu'il perde ses jambes et devienne l'ennemi de l'homme ; la femme – qu'elle accouche dans la détresse et qu'elle désire l'homme qui la gouvernera ; l'homme – qu'il travaille péniblement la terre pour se nourrir. Cette seule punition, pourtant, est insuffisante : tant que l'homme et la femme auront accès au jardin, ils pourront encore se nourrir à l'arbre de la vie. Yhwh le dit clairement (à qui ? sans doute à ses voisins du monde divin) : « l'homme est devenu comme l'un de nous, il connaît le bien et le mal ; et maintenant, s'il étend sa main pour prendre [le fruit de] l'arbre de la vie et le mange, il vivra pour toujours » (3, 22). Il lui faut donc chasser l'homme de son jardin, et en bloquer l'entrée, afin de « garder le chemin à l'arbre de la vie ». L'homme, de fait, est renvoyé avec sa femme à la terre aride où il a été créé (3, 24).

REDÉMARRAGE (GENÈSE 6,5-9,17)

En évoquant des propos portés par Yhwh à l'attention de ses voisins du monde divin, le mythe laisse entendre qu'à part Yhwh il existe d'autres créatures divines qui sont susceptibles de l'écouter et de le suivre et qui, par conséquent, se détachent de l'action commune et harmonieuse de la société divine. L'idée que le dieu biblique puisse ne pas agir seul mais en dialogue plus ou moins conflictuel avec d'autres puissances divines sera développée dans l'Antiquité par les gnostiques, les rabbins et, plus tard, au Moyen Âge, par certains cabalistes. Si ces discours peuvent surgir, c'est parce que le récit biblique propose cette forme de représentation qui laisse toujours comprendre au destinataire qu'il y a des choses qu'on ne lui dit pas et qui, pourtant, sont essentielles au déroulement des événements⁶. Ainsi, le fait qu'il existerait un arrière-monde divin peut parfois aider à comprendre les actions de Yhwh et, au plan du texte, à résoudre ce qui pourrait apparaître, de prime abord, comme une anomalie.

Le récit du déluge en est un bon exemple. Il est caractérisé par une alternance entre les noms Yhwh et Elohim laquelle serait,

selon l'approche philologique habituelle du texte biblique, la trace de la multiplicité des sources dont se sont servis ses rédacteurs. L'apparition de deux noms, ici et dans d'autres textes bibliques, est ainsi conçue comme une anomalie qu'il faudrait expliquer et régler. La motivation de cette branche de philologues rejoint en ce sens celle des traducteurs de la Septante, qui transcrivent dans cet épisode Yhwh par l'expression « seigneur dieu » (*kurios o théos*), contrairement à leur habitude de le traduire uniquement par « seigneur »⁷. Philologues contemporains et traducteurs anciens sont ainsi pareillement gênés par l'alternance nominale, et résolvent le problème chacun à leur manière.

Et pourtant, si l'on considère que les deux noms renvoient non pas à la même personne divine, prise sous deux appellations différentes, mais bien à deux personnes divines distinctes, le récit est tout à fait compréhensible. Dans cette lecture, Yhwh et Dieux se connaissent clairement l'un l'autre, mais ils ne sont pas pour autant entièrement synchronisés. Yhwh décide d'éradiquer la terre, tandis que Dieux, la regardant, voit qu'en effet, à part Noé, il n'y pas de justice dans le monde : lui aussi prononce alors la destruction du monde vivant, peut-être parce qu'il n'a pas d'autre choix – le dieu qui a fait cette terre ayant déjà pris la décision.

Le récit du déluge s'ouvre par un bref prologue (6, 5-6, 8), dans lequel Yhwh constate que le mal de l'homme se multiplie, et que « tout ce que son cœur produit est mal, tous les jours » (6, 5). Il regrette alors de l'avoir créé et se dit : « j'éradiquerai l'homme que j'ai créé de la face de la terre, de l'homme jusqu'à la bête, au reptile, à l'oiseau, car je regrette de les avoir faits ». La dernière phrase du prologue indique néanmoins qu'un homme – un seul – plaît encore à Yhwh. Il s'appelle Noé. Selon le passage généalogique qui précède le prologue, le choix de ce nom venait d'un espoir du père de Noé « qu'il [Noé] apporterait, dans notre travail et le labeur de nos mains, une consolation (*yenahamenou*) tirée du sol que Yhwh avait maudit » (5, 29).

L'histoire de Noé commence au verset 6, 9. On y apprend que Noé était un homme entièrement juste au sein de sa génération et qu'il marchait dans les voies des Dieux (*ha-elohim*). Noé était ainsi l'exception qui confirmait la règle car, à la même époque, les hommes ne respectaient pas les voies divines, entraînant la propagation de l'iniquité et de la violence. Notons qu'il n'est pas ici question de Yhwh mais seulement d'Elohim, c'est-à-dire Dieux, que Noé, à l'encontre du reste de l'humanité, semble respecter.

Mais on peut supposer que Noé a plu à Yhwh parce « qu'il marchait dans les voies des Dieux ». C'est-à-dire que, de tous les êtres humains, il était le seul susceptible de reconnaître son pouvoir.

Comme Yhwh dans le prologue, Dieux regarde la terre et constate que « toute chair a corrompu sa voix sur la terre ». Lui aussi s'adresse à Noé et lui annonce « la fin de toute chair car la terre se remplit d'iniquité ». Il lui donne des prescriptions assez spécifiques pour la construction d'une boîte (l'arche) afin de le sauver du déluge qui tuera « tout ce qu'il y a sur la terre ». Dieux parle ensuite d'une « alliance » avec Noé. Le texte utilise le terme *berith*, qu'on peut traduire aussi par « engagement ». L'engagement consiste dans le sauvetage de Noé et de sa famille (fils, femme et belles-filles). Dieux dit à Noé de mettre dans la boîte un couple de chaque animal (oiseau, bête, reptile) pour les garder en vie, ainsi que « tous les aliments qu'on mange ». Noé obéit.

Puis, dans le verset 7,1, Yhwh revient sur scène. Le dieu demande à Noé de venir à l'arche : « car, dit-il, je t'ai vu seul juste à mes yeux parmi cette génération ». Le discours de Yhwh est proche de celui de Dieux, à quelques différences près. En particulier, dans les instructions concernant les animaux que Noé doit amener avec lui dans la boîte, Yhwh introduit la distinction entre les bêtes pures de celles qui sont impures. Des premières, il lui dit de prendre sept de chaque espèce, et des secondes, seulement deux (7, 2). Yhwh répète l'annonce du déluge, « et Noé fit tout ce que Yhwh lui ordonna » (7, 5).

Le déluge commence lorsque Noé a six cents ans. Il se rend à la boîte avec sa famille en ramenant avec lui « de la bête pure et impure [...] deux par deux elles sont venues chez Noé, dans la boîte, mâle et femelle, en accord avec ce que Dieux a commandé à Noé » (7, 8-9). La distinction de Yhwh entre animaux purs et impurs est mentionnée, mais sa prescription ne semble pas avoir été suivie.

Encore une fois, on trouve Yhwh dans un rapport ambivalent à Dieux – une collaboration tendue, concurrentielle, si on peut dire. Les ordres que tous deux formulent sont proches, mais distincts. Dans les versets suivants, qui répètent l'histoire du commencement du déluge de manière un peu plus élaborée (7,11-7,16), la distinction pur/impur de Yhwh n'est même plus évoquée, le texte indiquant simplement qu'avec Noé sont venus à la boîte « un couple de tout ce qui est chair ayant souffle de vie » (7,15). Les animaux entrent dans la boîte « mâle et femelle de

toute chair, comme Dieux l'ordonna ; et Yhwh referma derrière eux » (7,16). Yhwh est celui qui ferme la boîte de l'extérieur – quelqu'un doit le faire pour la rendre imperméable⁸.

Pensons les choses du point de vue de Noé. C'est un homme pieux qui respecte les dieux. Son rapport au dieu Yhwh n'est pas clair, mais on apprend que, lorsqu'il est né, son père espérait qu'il renverserait la malédiction que le dieu avait lancée contre les êtres humains. Or la divinité qui s'adresse à Noé en premier est Dieux. Fidèle à son programme initial – celui de créer un homme à sa ressemblance –, Dieux choisit de sauver de la catastrophe la seule personne qui pourrait correspondre à ce profil dans le monde de Yhwh. Il lui annonce le déluge et promet de le protéger, lui et sa descendance : c'est l'« engagement », *brith*. Ce n'est que plus tard que Yhwh parle à Noé. Il ne fait alors mention d'aucun engagement et dit simplement qu'il a décidé de sauver Noé « car je t'ai vu seul juste à mes yeux parmi cette génération ». Il décrit le déluge comme sa propre décision, prise et mise en action indépendamment de Dieux.

Après quarante jours de pluie, la terre est couverte d'eau et la boîte commence à flotter (7,17). Il pleut cent cinquante jours encore. Tout ce qui vivait sur la terre « ayant un souffle de vie » est mort, sauf ceux qui ont rejoint la boîte de Noé. Dieux se souvient alors de Noé, passe un souffle sur la terre et le déluge s'arrête (21-24). Lorsque la colombe envoyée par Noé pour voir « si les eaux avaient diminué » ne rentre pas, il ouvre le couvercle de la boîte (8,1-14). Dieux dit à Noé d'en sortir et répète la prescription donnée au premier récit de la création, d'être fécond et de se multiplier sur la terre (8,17).

La première chose que Noé fait après sa sortie de la boîte est de construire un autel à Yhwh. Il lui offre des animaux purs (20). Le geste plaît à Yhwh qui se dit : « je ne maudirai plus la terre à cause de l'homme parce que tout ce que son cœur produit est mauvais dès sa jeunesse, et je ne frapperai plus tout ce qui vit, comme je viens de le faire » (21-22).

Dieux, à son tour, bénit Noé et ses fils, en utilisant exactement la même formule que celle de la bénédiction de l'homme dans le premier récit de la création (9,1). Il répète également le mandat de dominer tous les animaux (2). Mais, contrairement à ses prescriptions au sixième jour de la création, Dieux ajoute ici une interdiction : une sanction contre ceux qui mangent « la chair avec son âme, avec son sang » (4). Dieux promet – ou demande – que tous ceux qui verseront le sang de l'homme seront punis :

« car l'homme est fait à l'image de Dieux » (5-6). Il s'engage aussi à ne plus détruire la terre et à ce que « l'eau ne devien[ne] plus un déluge pour détruire toute chair » (9,15). À cet engagement il donne un signe – l'arc-en-ciel : « Et lorsque j'assemblerai des nuages sur la terre, et que l'arc apparaîtra dans les nuages, je le verrai, et je me souviendrai de l'engagement entre Dieux et toute âme vivant dans toute chair qui est sur la terre » (14-16).

C'est l'engagement, *brith*, que Dieux prend vis-à-vis de l'homme. La formulation est intéressante, surtout si on la compare à celle que vient d'utiliser Yhwh au même sujet : « je ne frapperai plus tout ce qui vit, comme je viens de le faire ». Le sujet de la parole de Dieux est l'eau, ce qui évoque son autorité sur cet élément. Pour Yhwh, en revanche, l'enjeu est de se maîtriser lui-même. Dieux promet aux hommes de veiller toujours à ce que le monde ne soit pas détruit. Ce n'est donc pas seulement l'eau qu'il aura à l'œil, mais aussi d'autres puissances divines ou naturelles qui pourraient provoquer la destruction totale.

L'histoire du déluge représente donc le moment du mythe où Dieux commence à s'intéresser à notre monde, c'est-à-dire celui qu'a fait Yhwh. Dieux reconnaît le besoin de redémarrer le système. Et, comme le montrent ses propos à Noé après le déluge, il reconnaît également l'imperfection inhérente de ce monde – la peur qu'a constamment l'homme qui l'habite d'être tué. Il introduit alors une loi universelle que Yhwh reprendra lorsqu'il délivrera aux enfants d'Israël ses commandements. Dieux sanctionne le meurtre par un meurtre – « Celui qui verse le sang de l'homme, son sang sera versé ».

On le voit : si les récits de la création ont introduit une première distinction entre Yhwh et Dieux, l'épisode du déluge articule cette distinction avec le rapport de l'homme au monde divin. Noé suit parfaitement les instructions de Dieux et de Yhwh, mais lorsque les deux divergent, notamment au sujet des animaux purs, il suit plutôt les préconisations de Dieux. Quand, à l'issue du déluge, Noé sort de la boîte, c'est à Yhwh qu'il s'empresse d'établir un autel et d'offrir des animaux purs. Il se souvient, en effet, de la tâche qui lui a été attribuée par son père – renverser la malédiction de Yhwh sur la terre. S'il n'arrive pas tout à fait à le faire, il parvient tout de même à adoucir le dieu, qui se dit (« à son cœur », mais pas à Noé, qui n'en sait rien) qu'il ne maudira plus la terre à cause de l'homme.

Dieux est dessiné dans ce récit comme une entité divine puissante qui a promis aux hommes de conserver leur monde.

Yhwh, en revanche, apparaît comme un dieu qu'il convient d'apaiser, et auquel il faut témoigner du respect afin de calmer sa rage. Contrairement à Dieux, Yhwh ne donne à l'homme aucun signe de sa décision de ne plus détruire la terre, le laissant dans un état d'inquiétude perpétuelle. Un jour viendra où le dieu comprendra que pour assurer l'adhésion des hommes il faut trouver un moyen pour calmer leurs angoisses. Alors s'ouvrira une nouvelle étape dans sa carrière divine.

LA DERNIÈRE CRISE UNIVERSELLE (GENÈSE 11, 1-9)

Entre l'histoire de Noé et l'épisode de la tour de Babel se trouve un passage généalogique qui décrit la répartition de la terre entre les descendants de Noé (10,1-32). Le texte raconte comment les êtres humains ont été séparés « dans leur terre » selon « leurs familles, leurs langues, leurs ethnies (*goyim*) » (l'expression se répète plusieurs fois). Il s'agit donc d'un monde partagé entre des groupes tribaux, linguistiques et ethniques. À la fin de la description vient la phrase : « Ce sont les familles des fils de Noé, leur généalogie, leurs ethnies. D'eux se sont séparés les ethnies dans la terre après le déluge » (10, 32).

À cet atlas du monde archaïque succède l'épisode de la tour de Babel qui, par sa première phrase, entre en apparente contradiction avec lui : « Toute la terre, est-il écrit, avait le même langage et les mêmes paroles » (11,1). Mais il faut distinguer, ici, entre « langage » et « langue ». Le mot hébreu – *safa* (lèvre, seuil) – que je traduis ici par « langage » est à différencier en effet de la « langue » (*lashon*) qui séparait les hommes après le déluge. Le contenu de l'histoire laisse ainsi entendre que, malgré leurs différences tribales, ethniques et linguistiques, les hommes ont réussi à se mettre d'accord sur un projet commun : celui de construire « une cité et une tour dont la tête atteigne le ciel ». Leur motivation est d'ordre pratique – « pour que l'on ne se disperse pas sur la terre » (11, 4) : une tour suffisamment haute parviendra toujours à indiquer l'emplacement de la cité, même si on s'éloigne beaucoup d'elle.

Le projet suscite la curiosité de Yhwh. Il descend voir la cité et s'alarme. « Yhwh a dit : C'est un peuple (*'am*) qui a un langage et cela n'est que le début de leur œuvre. Maintenant ils pourront aboutir dans tous leurs projets ! » (11, 6). Il parle de ce danger à ses auditeurs, probablement d'autres dieux, et les pousse à agir :

« Descendons et confondons là-bas leur langage, faisant en sorte qu'ils ne s'entendent plus l'un l'autre » (11, 7). Dans la suite, Yhwh fait donc l'exact inverse de ce que les hommes voulaient : il brise leur réunion et les disperse « sur toute la terre » (11, 8).

La dernière fois que nous avons vu Yhwh parler à ses voisins du monde divin, c'était avant l'expulsion du premier couple du jardin divin, quand il partageait avec eux son angoisse d'être égalé par l'homme. Dans l'épisode de Babel, c'est encore le même sentiment qui s'exprime et, à nouveau, l'homme et sa descendance qui en paient le prix. Il y a, toutefois, une différence. Dans le premier cas, en effet, la punition consistait à imposer des contraintes économiques, physiques et psychologiques sur l'individu et le couple conjugal. Ici, c'est sur l'humanité dans sa dimension sociale que porte l'angoisse du dieu : Yhwh se voit menacé par le pouvoir qu'a la société d'agir ensemble, comme « un peuple » ; une telle société, se dit-il, présente un danger car l'ampleur de ses actions communes et harmonieuses est sans limite. Voyant réapparaître le risque que l'homme se rapproche du monde divin, Yhwh détruit Babel, disperse la société humaine universelle, et fait en sorte que ses différentes composantes ne puissent plus collaborer pour atteindre un même objectif.

LE DIEU, LE PÈRE ET LE ROI (GENÈSE 11, 10-13, 18)

L'histoire de la tour de Babel est suivie par la description de l'arbre généalogique du fils aîné de Noé – Shem. Un de ses descendants (neuvième génération) est Terakh qui engendre à son tour trois fils – Abram, Nahor et Harân. Terakh quitte son pays natal, l'Our des Chaldéens, pour aller à Canaan. Il emmène avec lui Abram et sa femme, ainsi que Lot, son petit-fils dont le père, Harân, est décédé avant le voyage. Pourquoi Terakh entreprend-il ce voyage ? La suite du récit livre une réponse possible : ce serait son dieu ancestral, Yhwh, qui lui aurait dit de le faire. Terakh descend de Shem, lequel avait reçu de son père, Noé, la bénédiction suivante : « Béni soit Yhwh, le Dieux (*elohei*) de Shem, et Canaan [un des fils de Ham] sera son esclave » (9, 26). Le voyage de Terakh pourrait donc être lié en quelque sorte au dieu ancestral. Il reste pourtant inaccompli, pour une raison sur laquelle le texte demeure silencieux. Terakh et sa famille s'arrêtent à Kharân, où il meurt à l'âge de deux cent cinq ans (11,10-32).

Le narrateur anonyme passe alors immédiatement à l'histoire d'Abram et à sa relation à Yhwh. Ce dernier, raconte-t-il, aurait demandé à Abram de quitter son pays et la maison de son père et d'aller au pays (terre, *erets*) « où je te montrerai » ; il lui aurait fait une promesse : « je ferai de toi une grande ethnie (*goy*), je te bénirai et je magnifierai ton nom. Je bénirai ceux qui te bénissent et maudirai ceux qui te maudissent. Par toi se béniront toutes les tribus de la terre » (11,1-3). Comme le suggère la suite du passage, ce que Yhwh va en vérité lui montrer, ce ne sera pas le pays, mais lui-même. C'est-à-dire qu'Abram devra s'arrêter à l'endroit où le dieu se révélera à lui. Abram, qui a déjà soixante-quinze ans, fait ce que Yhwh lui dit. Il prend avec lui son neveu Lot, sa femme ainsi que tout ce qu'il possède et arrive à Canaan où Yhwh se montre à lui (12, 7) en lui faisant une autre promesse : « je donnerai ce pays à ta descendance (semence) ». Abram y construit alors deux autels à Yhwh (12, 7-8).

Yhwh a beau faire des promesses à Abram, la confiance de celui-ci a toutefois du mal à se consolider. La stratégie d'Abram est, en effet, de ne pas mettre tous ses œufs dans le même panier. S'il respecte Yhwh en lui obéissant et en lui édifiant des autels, participant ainsi à la propagation de son culte, il pense en même temps que, lorsque sa vie sera en danger, ce ne sera pas Yhwh qui viendra à son secours. C'est pourquoi, lorsque le pays de Canaan est frappé par la famine, Abram abandonne les autels et part en Égypte avec sa femme, Saraï. Mais là, ayant peur que les Égyptiens ne le tuent pour la lui enlever, Abram lui demande de se présenter comme sa sœur. Fasciné par la beauté de Saraï, Pharaon la prend en effet et donne en échange à Abram « du bétail, des ânes, des esclaves, des servantes... » (12, 15-16).

Yhwh, qui est le « Dieux de Shem » comme indiqué dans la bénédiction de Noé, est cependant le garant divin du mariage d'Abram et de Saraï. Pour cette raison, lorsque Pharaon couche avec elle, le dieu le frappe « de grandes plaies, lui et sa maison, à propos de (*'al devar*) Saraï, la femme d'Abram » (12,17). D'une manière ou d'une autre, Pharaon fait le lien et comprend que ses plaies lui ont été infligées à cause de la femme, sans saisir pourquoi. Il reste qu'Abram lui a caché être son époux. Pharaon ne le punit pas, mais l'expulse de son royaume, ce qui semble faire écho à l'expulsion du premier couple du jardin d'Éden par le dieu, le texte employant le même verbe. Le parallèle implicite que l'épisode établit entre Yhwh et Pharaon ne sera, toutefois, dévoilé que dans la suite de l'histoire.

Chassé du royaume d'Égypte, Abram retourne à Canaan et

s'installe dans un des lieux où il a établi un autel à Yhwh (13, 3). Le texte nous apprend qu'il est toujours avec Lot, mais que ce dernier possède à présent son propre troupeau, aussi grand que celui d'Abram, et que la terre ne peut pas contenir les deux. Abram décide donc de la partager entre eux et dit à son neveu de choisir la partie gauche ou la partie droite. Lot choisit la vallée du Jordan, qui était à l'époque « entièrement arrosée, car c'était avant que Yhwh n'ait détruit Sodome et Gomorrhe » (13,10) ; Abram prend l'autre partie qui recouvre la terre de Canaan.

Le texte précise alors que les gens de Sodome « étaient mauvais et de grands pécheurs contre Yhwh » (13,13). On ne sait pas ce qu'aurait fait Abram si Lot lui avait laissé ce territoire. À en croire sa parole, il l'aurait probablement acceptée. Quoi qu'il en soit, Yhwh y voit un geste de confiance de la part d'Abram et lui dit qu'il lui donnera toute la terre autour de lui et qu'il multipliera sa descendance « comme la poussière de la terre – si quelqu'un peut compter la poussière de la terre, alors ta semence aussi sera comptée » (13,15-6). Ce n'est pas seulement une promesse de multitude mais aussi de liberté, car compter des êtres vivants est toujours une action politique – celui qui les compte le fait pour mieux exercer son pouvoir.

Après sa séparation d'avec Lot, Abram part s'installer dans la contrée de Hébron, où il établit un autre autel à Yhwh.

LA PRÉHISTOIRE DE LA FOI (GENÈSE 14-15 À LA FIN)

Le passage qui suit l'histoire d'Abram parle d'une guerre entre plusieurs royaumes autour de la mer Morte (en hébreu : la mer du sel). Le roi de Sodome, où Lot réside, est l'un des perdants. La ville est saccagée par les vainqueurs qui confisquent les biens du neveu d'Abram et l'emprisonnent. Lorsqu'Abram apprend le sort de Lot, il monte une armée et lutte contre les rois victorieux. Son succès est considérable – il les expulse « jusqu'à Hoba, au nord de Damas » (14,15) et réussit à récupérer tous les prisonniers de guerre ainsi que tous les biens capturés.

Suite à la victoire d'Abram, le roi de Sodome souhaite négocier avec lui le partage des hommes et des biens récupérés. Les deux se rencontrent dans « la vallée égale, qui est la vallée du roi » (14,17). Melchisédech, roi de Shalem et prêtre d'un certain Dieu Suprême (*el elyon*), est également présent : c'est lui qui dirige la

cérémonie. Melchisédech sort du pain et du vin et bénit Abram : « Béni soit Abram par Dieu Suprême qui possède ciel et terre. Et béni soit Dieu Suprême qui t'a protégé de tes ennemis. » Il lui donne ensuite une partie du pain et du vin (14, 18-20). Après le rituel, la négociation entre Abram et le roi peut commencer.

Le roi de Sodome demande à Abram de lui donner les personnes (*nefesh*) et de garder les biens. Abram refuse : « Je lève ma main à Yhwh, Dieu Suprême qui possède ciel et terre – ni un fil ni une courroie de sandale, je ne prendrai rien de toi, pour que tu ne dises pas “c'est moi qui ai enrichi Abram” » (21-24)⁹.

Qui est ce « Dieu Suprême » dont Melchisédech est le prêtre ? Son nom est assez explicite. Il s'agit d'un dieu dont la supériorité semble être acceptée dans la région – c'est pour cela qu'il est le garant de l'arrangement entre Abram et le roi de Sodome. Son prêtre le décrit (Dieu Suprême) mais ne le nomme pas, c'est-à-dire qu'il reconnaît peut-être la possibilité de l'identifier avec de nombreux dieux particuliers. En revanche, Abram le considère explicitement comme Yhwh, qu'il proclame publiquement son dieu. C'est le premier geste public de confiance d'Abram au dieu, fait en présence d'autres rois.

Après ce geste, comme Abram rentre chez lui en roi victorieux, Yhwh lui apparaît pour la troisième fois : « Après cela, la parole de Yhwh est venue à Abram par une vision – “ne crains pas Abram, ton très grand salaire – je le protège moi-même” » (15,1). À la différence des précédentes promesses faites par le dieu, celle-ci suscite les doutes d'Abram, qui les exprime tout en reconnaissant la domination du dieu : « monseigneur Yhwh, que me donneras-tu, et je n'ai pas d'enfants ? » (15, 2). Il était temps de poser la question : Abram était déjà vieux et sans enfant la première fois que la promesse de multiplier sa descendance lui avait été faite ; depuis, les années se sont écoulées et sa femme est restée stérile. Yhwh répond en insistant : « celui qui héritera de toi sera issu de ton ventre » (15, 4). Conduisant Abram dehors, le dieu lui dit : « Regarde le ciel et compte les étoiles, si tu peux les dénombrer... ainsi sera ta semence » (15, 5).

Encore une fois, Yhwh utilise sa faculté poétique – ce n'est pas à « la poussière de la terre » que « la semence » d'Abram est cette fois comparée, mais aux étoiles ; on garde néanmoins la même structure métaphorique : de même que l'homme ne pourra pas compter la poussière/les étoiles, personne ne pourra compter les descendants d'Abram. La promesse de Yhwh porte toujours sur la multitude innombrable des descendants et, par allusion, sur leur liberté politique. Maintenant, pourtant, elle a davantage de sens.

Abram vient en effet de gagner une mini-guerre contre une coalition de plusieurs royaumes, et de négocier directement et publiquement avec un roi sous les auspices d'un roi neutre qui est aussi le prêtre du Dieu Suprême. Les maîtres politiques de sa région sont à son écoute. Dans un contexte pareil, la promesse de Yhwh peut lui paraître un peu plus crédible, la liberté politique d'Abram et de sa maison étant plus envisageable que jamais.

Avec l'amélioration de son statut politique, Abram gagne en assurance – vis-à-vis des autres rois, mais aussi de Yhwh : pour la première fois, il se permet de demander au dieu de fournir des preuves. La réponse de Yhwh n'est pas très convaincante : non seulement il ne donne aucune preuve, mais sa démonstration est similaire aux précédentes.

Abram, pourtant, lui fait confiance : « et il [Abram] crut [héémin] à Yhwh, qui le compta comme justesse » (15, 6).

C'est la première occurrence de la racine *amn* dans le texte biblique, qu'on traduit par « se fier », « croire » ou « avoir la foi ». Non seulement Abram obéit à Yhwh, mais il lui fait confiance. Il l'accepte comme Dieu Suprême, celui à qui la terre et le ciel appartiennent.

La manière dont le mythe biblique raconte la relation entre Yhwh et Abram souligne la dimension spirituelle du rapport des hommes à leurs dieux. Elle rappelle que pour entrer en communication efficace avec un dieu, il faut d'abord croire en sa divinité et l'accepter en quelque sorte comme supérieure à celle des autres dieux (sinon, on ne se serait pas adressé à lui). Les gens qui rencontrent le mythe de Yhwh, qui l'écoutent, se posent la question de savoir s'ils croient à leurs dieux. Ils comprennent que l'existence d'un dieu adoré (pour son efficacité) dépend d'eux et que, pour en profiter, ils doivent s'y investir davantage, ajouter aux actes de culte un acte de l'esprit – faire confiance à ce dieu, l'accepter comme tel. Le mythe biblique pousse ainsi les gens qui le reçoivent à ajouter le « croire » au « faire ». C'est là où se trouve son potentiel religieux qui se manifeste à des périodes et des contextes historiques différents : il problématise le rapport des gens à leurs dieux, les obligeant à réfléchir à leur investissement subjectif dans le culte.

La croyance en Yhwh constitue un motif principal de l'histoire biblique dont une grande partie est consacrée au projet du dieu d'acquérir la confiance du peuple d'Israël, de ses ancêtres et de ses dirigeants. Le projet est difficile, et les rebondissements ne

manquent pas. Même quand la confiance semble être établie, rien ne promet qu'elle ne se corrode pas. Regardez Abraham (c'est le nouveau nom d'Abram que lui donne le dieu en 17,5) : ses « épreuves » n'en finissent pas et c'est seulement à la fin de sa vie, avec l'épisode du sacrifice d'Isaac, qu'il se met dans un rapport de confiance absolue avec le dieu – il est prêt à tuer l'instrument qui lui a été donné par Yhwh pour accomplir sa promesse.

Avec les descendants du patriarche, les choses ne s'arrangent guère. Yhwh se révèle au fils d'Abraham, Isaac, puis au fils de ce dernier, Jacob, en leur faisant des promesses du même ordre. Mais les fils ne sont pas plus dévoués que leur père. Il faut justement les convaincre – par la parole de la révélation, mais aussi par des actes.

Par exemple, lorsque Yhwh promet à Jacob qui fuit son frère qu'il l'emmènera sain et sauf à son refuge, Jacob reste avec ses doutes et fait un vœu : « si Dieux est avec moi et me garde en la route où je vais, s'il me donne du pain à manger et des habits pour me vêtir, si je reviens sain et sauf chez mon père, alors Yhwh sera mon Dieux... » (28, 20-21). Jacob, qui recevra par la suite le nom d'Israël, accepte bien la demande de Yhwh d'être reconnu comme Dieux ; mais il ne le fait qu'à condition qu'il le sauve.

Demande de protection ou de sauvetage contre promesse de reconnaissance ou de soumission : c'est le contrat politique de base que Yhwh cherchera à conclure avec les descendants de Jacob – le peuple d'Israël.

La fin du Livre de la Genèse raconte les circonstances dans lesquelles les fils de Jacob vont s'installer en Égypte. L'avant-dernier fils, Joseph, le plus aimé par son père et haï par ses frères, est vendu par eux en esclavage. Il finit par être acheté par Potiphar, un officier de Pharaon. La femme de l'officier essaie de le séduire, et lorsqu'il refuse de coucher avec elle, elle l'accuse de viol et le fait emprisonner. En prison, il rencontre deux ex-ministres de Pharaon qui lui racontent leurs rêves pour qu'il les interprète. Joseph leur dit que l'un d'eux va finir sa vie en prison tandis que l'autre en sortira et retrouvera sa position. Lorsque ce dernier est libéré et revient à la cour royale, il parle de Joseph à Pharaon, qui lui-même a fait un rêve étrange qu'il cherche à interpréter. Pharaon invite alors Joseph pour en comprendre le sens. Ce dernier lui dit que l'Égypte va connaître sept années de prospérité après lesquelles la région sera ravagée par la famine, et que pour bien s'y préparer le roi devrait accumuler des grains et

les conserver pour pouvoir les distribuer pendant les années difficiles. Très impressionné par la sagesse de l'Hébreu, le roi décide d'en faire son ministre. Puis arrivent les années de sécheresse qui touchent non seulement l'Égypte mais la région entière, le pays de Canaan inclus. Les fils de Jacob partent en Égypte dans l'espoir de s'y ravitailler. Joseph les convoque chez lui, mais ils ne le reconnaissent pas. Lui, qui connaît leur identité, les torture psychologiquement puis finit par leur dire qu'il est ce frère qu'ils avaient vendu en esclavage. Il les invite alors à s'installer en Égypte avec leur père, Jacob, et obtient de Pharaon qu'il leur vende la contrée de Goshen, aux marges du pays.

LE PEUPLE D'ISRAËL (EXODE 1-6)

Le temps passe. Les fils de Jacob/Israël se multiplient et « remplissent la terre » d'Égypte. Et puis :

Un nouveau roi vient au pouvoir en Égypte, qui n'avait pas connu Joseph. Il dit à son peuple : « Voici que le peuple des fils d'Israël est devenu plus nombreux et plus puissant que nous. Allons, prenons de sages mesures pour l'empêcher de s'accroître, sinon, en cas de guerre, il grossirait le nombre de nos adversaires. Il combattrait contre nous pour, ensuite, sortir du pays ».

On imposa donc à Israël des chefs de corvée pour lui rendre la vie dure par les travaux qu'ils exigeraient. C'est ainsi qu'il bâtit pour Pharaon les villes-entrepôts de Piton et de Ramsès. Mais plus on lui rendait la vie dure, plus il croissait en nombre et surabondait, ce qui fit redouter les fils d'Israël. Les Égyptiens contraignirent les fils d'Israël au travail et leur rendirent la vie amère par de durs travaux : préparation de l'argile, moulage des briques, divers travaux des champs, toutes sortes de travaux auxquels ils les contraignirent. (Exode 1, 8-14)

Le texte de la Genèse suggère que les exploits improbables de Joseph et son arrivée au pouvoir en Égypte sont liés en quelque sorte à Yhwh qui « est avec lui » (39, 2). C'est donc le dieu qui a aussi orchestré l'arrivée des fils d'Israël dans ce pays. En fait, Yhwh a déjà prévenu Abraham au moment du pacte mystérieux qu'il a conclu avec lui : « Sache bien que tes descendants seront des étrangers dans un pays qui ne sera pas le leur. Ils y seront esclaves, on les opprimera pendant quatre cents ans. Mais je

jugeraï aussi la nation à laquelle ils auront été asservis et ils sortiront ensuite avec de grands biens » (Genèse 15,13-14). L'esclavage d'Israël en Égypte fait partie du plan du dieu ; il lui permettra en effet de faire une démonstration grandiose de sa puissance. Yhwh est toujours soumis à une contrainte – la nécessité d'obtenir la reconnaissance par les êtres humains de sa divinité. Son plan sera irréalisable tant qu'il ne trouvera pas un homme qui l'accepte comme son dieu, et qui mène tout un peuple dans le même sens. Cet homme sera Moïse.

Nouveau-né de parents de la maison de Lévi (troisième fils de Jacob), Moïse doit être caché dès sa naissance. Pharaon a en effet décrété l'extermination de tous les mâles qui naissent aux Hébreux (« jetez-les au fleuve ! ») et de ne laisser vivre que les filles (1, 22). La mère de Moïse garde en secret son fils pendant trois mois. Quand il devient trop grand, elle décide de le mettre dans « une boîte de papyrus qu'elle a enduite de bitume et de poix » et de le déposer « dans les roseaux sur la rive du fleuve » (2, 3). Elle finit ainsi par obéir à l'ordre de Pharaon, en faisant ce qu'elle peut pour assurer la survie de l'enfant.

Le bébé Moïse flotte ainsi sur l'eau. Sa sœur, curieuse de savoir ce qu'il va advenir de son petit frère, le suit de loin. Elle assiste à la découverte de l'enfant pleurant dans sa boîte par la fille de Pharaon qui « est descendue au fleuve pour s'y baigner ». « Touchée de compassion pour lui, elle [la fille de Pharaon] dit : c'est un des enfants des Hébreux. » La sœur de Moïse s'approche et lui demande : « Veux-tu que j'aille te chercher, parmi les femmes des Hébreux, une nourrice qui te nourrira cet enfant ? » La fille de Pharaon accepte, et la sœur appelle sa mère. « La fille de Pharaon lui dit : Emmène cet enfant et nourris-le-moi, je te donnerai moi-même ton salaire. » L'enfant reste donc avec sa mère encore quelques années au bout desquelles la mère le ramène à la fille de Pharaon « qui le traita comme un fils et lui donna le nom de Moïse, car, disait-elle, je l'ai tiré [*meshitihou*] des eaux » (2, 4-10).

Moïse grandit chez Pharaon. Un jour, il sort « voir ses frères. Il vit les corvées auxquelles ils étaient astreints ; il vit aussi un Égyptien qui frappait un Hébreu, un de ses frères. Il se tourna de-ci et de-là et, voyant qu'il n'y avait personne, il tua l'Égyptien et le cacha dans le sable ». Le lendemain, Moïse croise deux Hébreux en train de se battre. « Pourquoi frappes-tu ton compagnon ? dit-il à l'agresseur. » Ce dernier lui répond : « Qui t'a constitué notre chef et notre juge ? Veux-tu me tuer comme tu as tué l'Égyptien ? » (2,11-13). Moïse comprend que, malgré ses

précautions (« il se tourna de-ci et de-là »), il a été vu. Pharaon aussi en entend parler et décide de tuer Moïse. Mais ce dernier s'enfuit dans le pays de Midian où il se lie à la famille du prêtre Jethro, qui lui donne sa fille.

Pendant ce temps, la corvée continue. « Les fils d'Israël, gémissant de leur travail, crièrent, et leur appel à l'aide monta vers les Dieux. En entendant leur gémissement, Dieux se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob » (2, 23-24). Bien que l'alliance ait été conclue entre les ancêtres d'Israël et Yhwh, il se peut que ce dernier, étant un dieu, ait engagé tout le monde divin, c'est-à-dire Dieux, qui doit maintenant agir. Nous l'avons déjà vu, une certaine complexité du lien entre Yhwh et Dieux a pu être repérée en plusieurs endroits dans le récit biblique. La grandeur de Dieux, sa bonté relative à celle de Yhwh, pourrait ainsi être suggérée ici de nouveau. Mais les choses sont à peine suggérées dans le texte qui dit que « Dieux vit les fils d'Israël. Dieux connut » (2, 25). Le passage s'arrête de manière abrupte, sans indiquer l'objet de sa connaissance, ni les actions qu'il aurait entreprises.

La narration revient ensuite à Moïse. On apprend qu'entre-temps il est devenu le berger de son beau-père. Un jour, alors qu'il conduit le bétail dans le désert, il s'approche de « la montagne de Dieux, à Horeb ». C'est là que Yhwh¹⁰ lui apparaît, « dans une flamme de feu, du milieu d'un buisson ». Moïse ne comprend pas trop ce qu'il voit, car le buisson ne se consume pas. Il décide de faire un détour pour mieux contempler l'étrange spectacle. Yhwh le regarde et l'appelle : « Moïse, Moïse ». S'il ne sait pas exactement quel dieu lui parle, il reconnaît que la voix est divine et lui répond : « Me voici. » Yhwh lui ordonne de ne pas trop s'approcher et de retirer ses sandales : « car le lieu où tu te tiens est une terre sainte ». Puis le dieu dit :

« Je suis le Dieux de ton père, le Dieux d'Abraham, le Dieux d'Isaac, le Dieux de Jacob. »

Moïse se voila la face, car il craignait de fixer son regard sur Dieux.

Yhwh dit : « J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs. Oui, je connais ses angoisses. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre plantureuse et vaste, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel, vers la demeure des Cananéens, des Hittites, des Amorites, des Perizzites, des Hivvites et des Jébuséens.

« Maintenant, le cri des fils d'Israël est venu jusqu'à moi. J'ai vu l'oppression que fait peser sur eux l'Égypte.

« Maintenant va, je t'envoie auprès de Pharaon. Fais sortir mon peuple, les fils d'Israël, d'Égypte. » (3,1-11)

C'est la première fois qu'on entend la parole de Yhwh depuis l'histoire de Jacob. Son discours a changé. Il se présente comme le sauveur des fils d'Israël, qu'il appelle ici pour la première fois « mon peuple ». Je suis là pour les délivrer, affirme-t-il, et les installer sur une terre fertile. Cette terre est occupée par d'autres peuples – un problème qu'il faudra régler le moment venu.

Le désir de Yhwh d'être reconnu comme Dieux continue à fonctionner comme le moteur de l'intrigue. Mais la reconnaissance est désormais recherchée auprès d'un peuple – 'am.

En général, le texte biblique distingue deux termes que l'on traduit souvent par « peuple » – 'am et goy. La Septante garde aussi la distinction : 'am est traduit par *laos* et goy par *ethnos*. Le sens de la différence est révélé par Yhwh lui-même dans l'épisode de la tour de Babel d'une manière qui la rapproche de celle établie entre « langue » (*lashon*) et « langage » (*safa*). Si Yhwh détruit la ville et en disperse les hommes, c'est parce qu'ils sont devenus « un peuple qui a un langage ». Le 'am, pour Yhwh, désigne le groupe de ceux qui partagent un même langage, bien qu'ils ne parlent pas la même langue. Ils se comprennent et peuvent par conséquent mener à terme un projet aussi impressionnant techniquement et politiquement que la construction d'une ville.

La destruction de Babel est le résultat de l'angoisse de Yhwh lorsqu'il constate pour la première fois l'ampleur du pouvoir détenu par ce type de regroupement humain que représente un peuple. Mais avec le temps il change, il grandit et comprend qu'il peut utiliser ce pouvoir pour son propre projet – assurer la distinction entre lui et le monde humain, c'est-à-dire renforcer sa divinité.

Pour accomplir son projet et transformer les fils d'Israël en « son peuple », Yhwh a besoin de Moïse. Ce dernier doit donc retourner chez Pharaon, qui voulait le tuer, et lui demander de libérer le peuple. La mission paraît impossible, et Moïse essaie de convaincre Yhwh de choisir quelqu'un d'autre – « Qui suis-je pour aller trouver Pharaon et faire sortir d'Égypte les fils d'Israël ? » lui

demande-t-il. Mais le dieu insiste. Il lui donne des instructions, et l'équipe de quelques tours de magie pour prouver qu'il est son envoyé (3,11-4, 17).

Moïse, à moitié convaincu, retourne en Égypte où il retrouve, selon les directives de Yhwh, son frère Aaron. Tous deux réunissent les anciens d'Israël. Aaron, qui s'exprime mieux que son frère, leur transmet la parole de Yhwh, et Moïse « fait les signes (miracles) » pour les convaincre de l'authenticité du message. « Le peuple crut. Ils entendirent que Yhwh avait visité les fils d'Israël et avait vu leur misère. Ils s'agenouillèrent et se prosternèrent » (4, 29-31). Une première partie de la mission est accomplie – Moïse a réussi à convaincre le peuple que Yhwh allait le sauver.

Comme prévu, la deuxième partie de la mission s'avère plus difficile. Moïse arrive avec son frère auprès de Pharaon pour lui délivrer solennellement l'oracle du dieu – « Ainsi dit Yhwh le dieu d'Israël : laisse partir mon peuple, qu'il célèbre une fête pour moi dans le désert ». Pharaon leur répond sèchement : « C'est qui, ce Yhwh dont j'écoute la voix et [qui me dit] que je laisse partir Israël ? Je ne connais pas Yhwh, et quant à Israël, je ne les laisserai pas partir ! » (5,1-2). Moïse et Aaron insistent sur l'urgence : si le peuple ne sort pas sous trois jours au désert pour donner des offrandes à Yhwh, le dieu les frappera de la peste ou de l'épée. Mais Pharaon ne veut rien entendre. Il se fâche contre les deux frères : « Pourquoi voulez-vous débaucher le peuple de ses travaux ? » ; et donne l'ordre d'alourdir la charge du travail. Son diagnostic est simple : « Ils sont paresseux. C'est pour cela qu'ils crient : Allons faisons des offrandes à nos dieux » (5, 8).

La réaction de Pharaon ébranle la confiance du peuple. Leurs chefs (*shotrim*) affrontent Moïse et Aaron en leur disant : « Que Yhwh vous observe et qu'il juge ! Vous nous avez rendus odieux aux yeux de Pharaon et de ses serviteurs et vous leur avez mis l'épée en main pour nous tuer » (5,21). Moïse revient vers Yhwh et lui demande : « Mon seigneur, pourquoi maltraites-tu ce peuple ? Pourquoi m'as-tu envoyé ? Depuis que je suis venu trouver Pharaon et que je lui ai parlé en ton nom, il maltraite ce peuple, et tu ne fais rien pour délivrer ton peuple » (5, 22-23). Yhwh répond : « Maintenant, tu vas voir ce que je vais faire à Pharaon. D'une main forte il les délivrera, et d'une main forte il les expulsera de son pays » (6, 1).

Le peuple, cependant, reste incrédule. Certes, contrairement à Pharaon qui pose à Moïse la question « qui est Yhwh », les Israélites reconnaissent le dieu et leur lien à lui. Mais ils ne se

conçoivent toujours pas comme « son » peuple. Yhwh, pourtant, aimerait bien avoir un peuple qu'il pourrait appeler le sien, à l'instar de Pharaon qui a son peuple à lui, soumis à ses ordres. C'est pour cela qu'il ordonne à Moïse de transmettre le message suivant :

Dis aux fils d'Israël : Je suis Yhwh, et je vous soustrairai aux corvées des Égyptiens, et je vous délivrerai de leur servitude, et je vous rachèterai [...]. Je vous prendrai pour mon peuple et je serai votre Dieu, et vous saurez que je suis Yhwh votre Dieu qui vous aura soustrait aux corvées des Égyptiens. (6, 6-7)

Cependant, après l'échec de la mission de Moïse auprès de Pharaon, qui leur a coûté cher, les fils d'Israël refusent de l'écouter « parce qu'ils étaient à bout de souffle et à cause de leur dure servitude » (6, 9).

LIBÉRATION ET SOUMISSION (EXODE 7-32)

C'est alors que survient l'épisode des dix plaies, qui montre graduellement la puissance de Yhwh vis-à-vis de Pharaon et de son royaume. Par l'intermédiaire de Moïse, Yhwh joue avec le roi – chaque fois que ce dernier est prêt à céder, le dieu « endure son cœur », pour qu'il puisse manifester sa puissance de manière encore plus concluante. Ce que Yhwh cherche, c'est la reconnaissance – celle des Égyptiens : « Les Égyptiens sauront que je suis Yhwh lorsque j'étendrai ma main contre l'Égypte et que je ferai sortir de chez eux les fils d'Israël » (7, 5) ; mais aussi celle d'Israël :

Yhwh dit à Moïse : Va trouver Pharaon car c'est moi qui ai appesanti son cœur et le cœur de ses serviteurs, afin d'opérer mes signes au milieu d'eux, pour que tu puisses raconter à ton fils et au fils de ton fils comment je me suis joué des Égyptiens et quels signes j'ai opérés parmi eux, et que vous sachiez que je suis Yhwh. (10,1-2)

Le récit continue par une série de rebondissements à la fin desquels les six cent mille « fils d'Israël » sortent d'Égypte dans la nuit. Pharaon, manipulé par Yhwh qui « renforce son cœur » pour la dernière fois, mobilise « son peuple » pour les rattraper et les

atteint vite, aux abords de la mer Rouge. Le peuple d'Israël se trouve ainsi pris entre d'un côté une armée puissante et hostile et de l'autre une mer infranchissable. Ils « crient vers Yhwh » et disent à Moïse : « Manquait-il de tombeaux en Égypte, que tu nous aies menés mourir dans le désert ? Que nous as-tu fait sortir d'Égypte ? Ne te disions-nous pas en Égypte : Laisse-nous servir les Égyptiens, car mieux vaut pour nous servir les Égyptiens que de mourir dans le désert ? » (14, 11-12). Moïse leur répond de ne pas s'inquiéter : Yhwh va les sauver. Il lui fait confiance. Alors le dieu lui donne l'ordre suivant : « Lève ton bâton, étends ta main sur la mer et fends-la, que les fils d'Israël puissent pénétrer à pied sec au milieu de la mer » (14,16). C'est le miracle par excellence. Yhwh n'est pas le seul être divin qui l'accomplit. Il est aidé par l'« ange de Dieux » qui se déplace derrière le camp d'Israël. Cette fois, Yhwh est plutôt celui qui surveille la situation d'en haut. Il fait agiter la mer « toute la nuit par un fort vent d'est » afin de la mettre à sec. Les Israélites « pénétrèrent à pied sec au milieu de la mer, et les eaux leur formaient une muraille à droite et à gauche ». Les armées de Pharaon les poursuivent. C'est une grosse erreur de leur part :

Tôt le matin, Yhwh regarda [...] vers le camp d'Égypte, et jeta la confusion dans le camp d'Égypte. Il enraya les roues de leurs chars qui n'avançaient plus qu'à grand-peine. Les Égyptiens dirent : « Fuyons devant Israël car Yhwh combat avec eux contre l'Égypte ! »

Yhwh dit à Moïse : « Étends ta main sur la mer, car les eaux refluent sur l'Égypte, sur ses chars et ses cavaliers. » Moïse étendit la main sur la mer et, au point du jour, la mer rentra dans son lit. Les Égyptiens, en fuyant, la rencontrèrent, et Yhwh culbuta les Égyptiens au milieu de la mer. Les eaux refluèrent et recouvrirent les chars et les cavaliers de toute l'armée de Pharaon, qui avaient pénétré derrière eux dans la mer. Il n'en resta pas un seul.

[...] Ce jour-là, Yhwh sauva Israël des mains de l'Égypte, et Israël vit les Égyptiens morts au bord de la mer. Israël vit la prouesse accomplie par Yhwh contre l'Égypte. Le peuple craignit Yhwh. Il crut en Yhwh et en Moïse son serviteur. (14, 19-31)

Les deux peuples – d'Égypte et d'Israël – ont reconnu Yhwh et son pouvoir. Pour les Égyptiens, il est trop tard, mais ce n'est pas tout à fait de leur faute – Yhwh a joué avec le cœur de leur roi plusieurs fois pour l'attirer dans son piège. Les Égyptiens se sont noyés au moment où ils ont compris l'ampleur de la puissance de Yhwh, et le fait qu'il était du côté d'Israël. Leur rôle actif dans

l'histoire mythique est terminé. Désormais, ils ne seront plus qu'un souvenir, un signe troublant qui agitera le peuple d'Israël et qui sera employé par le dieu pour s'assurer de l'adhésion de son peuple.

Israël, justement, est toujours vivant. Il a reconnu le pouvoir de Yhwh. Il y croit. Le dieu a en effet réussi à calmer l'angoisse du peuple, qui, contrairement aux lecteurs et aux auditeurs du mythe, ignore que tant le sauvetage que le calvaire ont été orchestrés par lui. Mais la vie continue, et le voyage dans le désert pour arriver à la terre promise se révèle éprouvant. Des difficultés se présentent auxquelles le dieu ne s'est pas préparé. Il n'y a ni à boire ni à manger. Un peuple hostile essaie d'empêcher le passage. Les obstacles se multiplient, qui poussent le peuple à remettre en question sa confiance en Moïse. Le dieu continue à faire des prodiges pour assurer la survie et la satisfaction du peuple. Il ajoute cependant aussitôt une condition : « Si tu écoutes bien la voix de Yhwh ton Dieu et que tu fais ce qui est droit à ses yeux, si tu prêtes l'oreille à ses commandements et observes toutes ses lois, tous les maux que j'ai infligés à l'Égypte, je ne te les infligerai pas, car je suis Yhwh, celui qui te guérit » (15, 26).

Moïse suit l'ordre que Yhwh lui a donné lors de sa première révélation. Il conduit le peuple à « la montagne de Dieux ». Il y retrouve son beau-père, le prêtre madianite Jethro, et lui raconte tout ce qui s'est passé depuis leur dernière rencontre. Le prêtre bénit Yhwh « qui a délivré le peuple de la main de l'Égypte ». Maintenant, dit Jethro, « je sais que Yhwh est le plus grand de tous les dieux » (18,10-11).

Sur ces entrefaites, Yhwh appelle Moïse depuis la montagne. Il lui délivre un discours à transmettre au peuple : « Vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait à l'Égypte et comment je vous ai emportés sur des ailes d'aigles et amenés avec moi. Maintenant, si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance, je vous tiendrai pour mon bien propre parmi tous les peuples, car toute la terre est à moi » (19, 4-5). Moïse transmet ces paroles au peuple qui répond d'une seule voix : « Tout ce que Yhwh a dit, nous le ferons. » Yhwh informe alors Moïse : « Je vais venir à toi dans l'épaisseur de la nuée, afin que le peuple entende que je parle avec toi, pour qu'il croie aussi en toi pour toujours » (8-9).

Le dieu prépare une révélation publique – non des prodiges mais sa parole. Il va s'adresser directement au peuple. Après trois jours, le spectacle commence. Dans l'histoire de la relation entre le dieu et son peuple il s'agit d'un événement unique où Yhwh

s'adresse *directement* au peuple. Le dieu lui donne ce qu'on appelle en français les « dix commandements » et en hébreu les « dix paroles ». La première parole est un rappel sur l'identité du dieu : « Je suis Yhwh ton Dieu, qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de l'esclavage... » (20, 2). D'autres paroles, plus prescriptives, s'ensuivent. Elles concernent le rapport à Yhwh (l'interdiction de prononcer son nom en vain, d'en faire des images) et la vie sociale.

Au moment où Yhwh finit de prononcer l'interdiction « tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain » (20, 17), le peuple s'exprime. Il trouve le spectacle trop effrayant et demande à Moïse d'aller lui-même recueillir les paroles de Yhwh et de les lui rapporter. Moïse s'approche alors de la nuée d'où le dieu parle, et ce dernier lui délivre une série de lois qui concernent la gestion économique et culturelle du peuple. Moïse reste quarante jours avec Yhwh, à la fin desquels le dieu lui confie « deux tables de témoignage, tables de pierre écrites du doigt de Dieu » (31, 18).

Pendant ce temps, le peuple, qui attend son envoyé, s'interroge. Pourquoi Moïse ne revient-il pas ? Ils disent à Aaron : « Allons, fais-nous des dieux qui marcheront devant nous, l'homme qui nous a fait monter du pays d'Égypte, nous ne savons pas ce qui lui est arrivé. » Aaron, confronté à une situation inattendue, essaie de calmer leur colère. Il leur demande de lui confier « les anneaux d'or qui sont aux oreilles de vos femmes, de vos fils et de vos filles » ; il les fait fondre et en fabrique une statue de veau. Le peuple s'exclame : « Voici ton Dieu, Israël, qui t'a fait monter du pays d'Égypte. » Aaron construit un autel devant le veau et annonce : « Demain, fête pour Yhwh. » Le lendemain, le peuple se lève de bonne heure : « ils offrirent des holocaustes et apportèrent des sacrifices de communion. Le peuple s'assit pour manger et pour boire, puis il se leva pour se divertir » (32,1-5).

Il s'agit d'une transgression grave de la parole de Yhwh, entendue par tous quarante jours auparavant : « Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, là-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car moi, Yhwh, ton Dieu, je suis un dieu jaloux... » (20, 4-5). Malgré les précautions d'Aaron qui dédie la fête « pour Yhwh », le peuple, visiblement, n'y prête que peu d'attention, et célèbre ce nouveau dieu comme s'il l'avait fait sortir d'Égypte.

Yhwh est furieux. Jusqu'ici, le peuple avait remis en question l'autorité et la capacité de Moïse et d'Aaron comme ses envoyés. À présent, c'est lui-même et sa prétention à être « le Dieu

d'Israël » qui sont en cause. Il ordonne à Moïse de descendre vite : « Car ton peuple que tu as fait monter du pays d'Égypte s'est corrompu. Ils n'ont pas tardé de s'écarter de la voie que je leur avais prescrite. » Le dieu est déçu, déchiré. Il dit à Moïse : « J'ai vu ce peuple. C'est un peuple à la nuque raide ! Maintenant laisse-moi, ma colère va s'enflammer contre eux et je les exterminerai ; mais de toi je ferai une grande ethnie. » Moïse, qui depuis le départ est plus qu'ambivalent à l'égard de la tâche que le dieu lui a confiée, s'efforce d'apaiser Yhwh :

« Pourquoi, Yhwh, ta colère s'enflammerait-elle contre ton peuple que tu as fait sortir d'Égypte par ta grande force et ta main puissante ? Pourquoi les Égyptiens diraient-ils : C'est par méchanceté qu'il les a fait sortir, pour les faire périr dans les montagnes et les exterminer de la face de la terre ? Reviens de ta colère ardente et renonce au mal que tu voulais faire à ton peuple. Souviens-toi de tes serviteurs Abraham, Isaac et Israël, à qui tu as juré par toi-même et à qui tu as dit : Je multiplierai votre postérité comme les étoiles du ciel, et tout ce pays dont je vous ai parlé, je le donnerai à vos descendants et il sera leur héritage à jamais. »

Yhwh renonça à faire le mal dont il avait menacé son peuple. (32,11-14)

Moïse conseille ainsi à Yhwh de calmer sa jalousie, en lui affirmant que s'il laisse sa colère dicter ses actions, il sera reconnu comme un dieu méchant, par les Égyptiens, mais aussi par tous ceux qui connaîtront l'histoire d'Israël, ce peuple misérable qui s'est fié à un dieu qui l'a trahi. Personne ne le prendra plus au sérieux, ni ne voudra penser qu'il est *elohim*. Il est trop tard, dit Moïse à Yhwh : si tu veux être Dieux, tu ne peux pas lâcher Israël.

Dès lors, Yhwh se retrouve coincé, lié à un peuple qui ne s'incline pas facilement. Le dieu risque toujours de déraiper. Moïse ne restera pas toujours à ses côtés pour l'éviter, et les autres intercesseurs en faveur d'Israël ne seront pas toujours aussi efficaces. D'ailleurs, la menace plane sur le peuple dans le reste du récit. Car Israël ne donne pas l'impression de pouvoir satisfaire le désir de Yhwh. Cela se répète sans cesse – le peuple, son roi ou les deux transgressent la parole du dieu ou, pire encore, adorent d'autres dieux. Yhwh réitère à chaque fois son avertissement, jamais pris au sérieux. Cette dynamique résume bien la suite de l'histoire, racontée dans le Pentateuque et dans les Livres dits des Prophètes. Certes, les enjeux changent, une fois que le peuple arrive à avoir une terre et une souveraineté ; mais l'essentiel

demeure : c'est le jeu perpétuel dans lequel se retrouvent Israël et son dieu.

ÉPILOGUE TEMPORAIRE

Après l'arrivée d'Israël en Canaan, et la conquête d'une partie du pays par Josué, vient une période d'instabilité politique. Pendant ce temps, Yhwh continue à communiquer avec le peuple en parlant à Josué et à d'autres, dont quelques-uns deviennent des leaders temporaires – les histoires de ses dirigeants sont rapportés dans le Livre des Juges. Quant aux membres d'Israël, si certains font confiance à Yhwh et l'acceptent comme seul souverain divin, la majorité continue à le rejeter, ou ne l'accepte que comme un dieu parmi d'autres.

La période des « Juges » est suivie par la fondation d'un royaume. En réponse à la demande du peuple d'avoir un roi (I Samuel 8, 5), Yhwh choisit Saul de la tribu de Benjamin, et ordonne à son prophète Samuel de l'oindre. Mais le dieu comprend vite qu'il n'a pas fait le bon choix – la confiance de Saul est fragile ; il lui arrive de transgresser les ordres du dieu... Yhwh choisit donc un autre roi, David de la tribu de Yehoudah (Juda), qui est oint discrètement par le prophète avant d'atteindre le trône par une série d'événements rapportés dans les deux Livres de Samuel. Au départ, la royauté de David est reconnue par les seuls membres de sa tribu ; mais, après la mort de Saul, et avec l'aide de Yhwh, David devient l'unique roi d'Israël.

La soumission de David à Yhwh met du temps à s'installer. Toutefois, le roi finit sa carrière politique avec une déclaration publique de son alliance au dieu (II Samuel 23, 1). Yhwh, de son côté, exalte David qui était son « esclave/serviteur (*évé*d), celui qui a accompli mes lois et commandements » (I Rois 11, 34). La plupart des successeurs de David ne suivront son chemin que partiellement, voire pas du tout. C'est déjà le cas de son fils Salomon. Après une première partie de règne où il accomplit l'injonction de son père de suivre Yhwh et ses ordres, lui bâtissant une maison à Jérusalem, Salomon commence à adorer des dieux étrangers (« Astarté, les Dieux des Sidoniens, Kemosh, les Dieux de Moab... »). Dans cette période de désenchantement mutuel, la réponse de Yhwh ne tarde pas.

À la fin du règne de Salomon, lorsque les tribus du Nord se révoltent contre sa politique de taxation, un prophète, Akhiyah de Shilo, s'approche d'un fonctionnaire de Jérusalem, un général

nommé Jéroboam, et lui transmet un message de la part de Yhwh. Le dieu arrachera du royaume de Salomon dix tribus, et cela se produira sous le règne du fils de Salomon. Il lui laissera cependant une tribu, « pour que mon esclave David ait toujours une bougie devant moi à Jérusalem, la ville que j'ai choisie pour y placer mon nom... » (I Rois 11, 29-36). La prophétie se réalise après la mort de Salomon et la succession de son fils. Les dix tribus du Nord désignent Jéroboam pour leur roi. Seule « la tribu de Juda restait avec la maison de David » (12, 20).

Le peuple de Yhwh se sépare ainsi en deux royaumes. Le royaume du Nord, Israël, et celui du Sud, Juda. La séparation est décrite comme l'œuvre du dieu, mais aucun des deux royaumes n'accepte sa souveraineté de manière durable, et ce malgré le fait que Yhwh continue à communiquer ses menaces par la voix des prophètes et des « hommes des Dieux ». En punition, Yhwh instrumentalise les rois étrangers pour qu'ils menacent la souveraineté de Juda et d'Israël, jusqu'à leur dévastation et la déportation de la partie la plus importante de leur population.

Le premier royaume à disparaître est celui du Nord. Mais, avant même qu'il ne tombe aux mains des Assyriens, sa position dans l'économie intérieure du mythe se dégrade : son roi est manipulé par le dieu afin de punir le royaume de Juda ; il acquiert donc le même statut que celui des rois étrangers, de Pharaon et ses semblables, que Yhwh manipule pour garantir l'adhésion de son peuple. Quelques décennies après la chute du royaume d'Israël vient le tour de Juda. Le royaume de Babel, qui monte en puissance sous la direction de Nabuchodonosor, parvient à subordonner Jérusalem avant de la détruire et de déporter son peuple.

La fin de l'histoire biblique marque un changement radical dans l'intrigue. Le pouvoir impérial devient un instrument essentiel et positif dans le jeu entre Yhwh et son peuple. Le retour de la diaspora babylonienne à Jérusalem et la reconstruction du deuxième temple sont réalisés avec l'accord de l'empereur perse Cyrus qui reconnaît, selon le texte biblique, la souveraineté de Yhwh et se présente comme l'exécuteur de son plan. Le mythe de Yhwh s'ouvre ainsi vers l'empire. C'est dans l'ordre impérial, désormais, que le dieu cherchera à combler son désir. Son peuple n'en sortira pas indemne.

CHAPITRE II

L'entrée dans l'histoire

Les historiens contemporains estiment en général que le texte biblique est composé de strates rédigées entre le ^xe et le ⁱⁱⁱe siècle avant notre ère. Le créneau est large et la tâche de situer les différents épisodes du texte dans l'histoire est particulièrement épineuse. Pour beaucoup de lecteurs historiens de la Bible, elle constitue le but ultime de la recherche. Pour d'autres, elle permet de lire le texte biblique comme le reflet plus ou moins déformé de la réalité sociale, économique, politique ou religieuse de l'Israël ancien.

Ces méthodes se révèlent inutiles à l'historien qui veut comprendre la capacité de Yhwh à intervenir dans l'histoire et à la façonner. De telles lectures peuvent fournir des détails sur l'histoire historiciste du mythe, sur la chronologie de son évolution, sur l'identité sociale des agents de sa formation ; mais elles taisent l'histoire qui raconterait les interventions du mythe dans le monde – les moments où sa puissance se révèle pour agir en retour sur les sujets qui l'ont créé, qui l'ont transmis.

Pour trouver le point d'entrée du mythe dans l'histoire, je me suis tourné vers le sujet que je connaissais le mieux, et j'ai fait le constat suivant : ma rencontre avec Yhwh n'aurait pas eu lieu de la même manière si l'histoire ne nous avait pas mis, lui et moi, sous le même signe. Je suis né juif et le mythe m'est parvenu pas ce biais. C'est à l'intérieur de la judaïté que l'inscription du mythe en moi a eu lieu et que je suis devenu en quelque sorte son porteur. Voilà un indice, une piste, qui me permet de marquer le premier pas de l'enquête : l'inscription du mythe dans l'histoire se réalise par ou dans la figure du Juif.

L'idée peut paraître évidente. Cela fait plus de deux mille ans que l'on identifie de manière quasi automatique le peuple biblique d'Israël aux Juifs. Les conséquences de cette identification sont énormes et n'affectent pas seulement les Juifs, notamment depuis la fondation de l'État d'Israël qui, selon sa déclaration d'indépendance prononcée à Tel Aviv le 14 mai 1948,

s'appuie sur la Bible pour justifier son projet politique. Aujourd'hui encore, la continuité entre le peuple biblique et le peuple juif joue un rôle primordial dans l'idéologie sioniste et oriente la politique intérieure et extérieure de l'État d'Israël.

En ce qui concerne la monothéisation du mythe de Yhwh, il est certain qu'elle n'aurait pas eu lieu s'il n'y avait pas eu dans le monde antique des Juifs qui s'identifiaient pleinement au peuple biblique d'Israël. Ces Juifs étaient les seuls porteurs du mythe jusqu'à l'avènement du christianisme au 1^{er} siècle de notre ère. Ils étaient les sujets qui poursuivaient l'histoire de Yhwh et rendaient ainsi possible sa transformation en Dieu.

En réalité, les « Juifs » apparaissent très tard dans le récit biblique et, bien qu'ils ne soient pas entièrement dissociés d'Israël, leur place dans l'économie du mythe est différente de celle du peuple d'Israël. Si ce dernier est bien un groupe qui existe dans un rapport duel et exclusif avec Yhwh, les « Juifs » ont, pour leur part, un pied dans le mythe et un autre dans la réalité politique régionale, et doivent apprendre à gérer les tensions entre les deux. Ainsi, la figure du Juif telle qu'elle apparaît dans la Bible incarne des modes d'inscription du mythe dans la réalité qui n'ont jamais été étudiés de manière systématique. Je propose donc de revenir au texte biblique pour examiner comment les Juifs y apparaissent. Ce faisant, mon objectif n'est pas de répondre à la question de savoir « qui sont les Juifs dans la Bible », mais plutôt de voir comment le mythe agit sur ces Juifs et les transforme en ses porteurs dans l'histoire.

ROIS/JÉRÉMIE

La première occurrence du mot *yehoudim* (« juifs »)¹ dans la Bible intervient vers le milieu du deuxième Livre des Rois. À ce moment-là de l'histoire, la scission entre les deux royaumes est bien assumée. Le royaume du Nord existe encore, bien que déjà sous le joug assyrien. Quant au royaume de la Judée (Juda), il garde toujours son indépendance, mais puisque ses rois ne suivent pas les ordres de Yhwh, le dieu décide d'envoyer les rois d'Israël et d'Aram pour l'attaquer (II Rois 15, 37). Si Jérusalem résiste aux attaques orchestrées par Yhwh, le roi d'Aram obtient une petite victoire : il réussit à récupérer Elat, une province judéenne au sud du pays (16, 1-6), construite par le roi Amatzia quelque cent ans plus tôt (II Rois 14, 21). Lorsque le roi d'Aram conquiert la province, il en « expulse les Juifs ». Le narrateur laisse alors

entendre que ces Juifs sont les descendants des gens qui y ont été envoyés par Amatzia lors de la construction de la ville. On ne sait pas ce qu'ils deviennent ensuite ni où ils se rendent après leur déportation. Le narrateur les laisse en exil.

Notons que dans plusieurs traductions de la Bible hébraïque qui font autorité, comme la traduction française (que j'utilise) de la Bible de Jérusalem, ou bien la traduction américaine *New Revised Standard Version*, on a choisi de remplacer l'identité du roi qui a expulsé les Juifs d'Elat. Au lieu de « Raçôn, roi d'Aram » ces traductions mettent le « roi d'Edom » (c'est lui qui aurait rendu Elat « pour Edom »). En effet, du point de vue géographique, il est plus probable que le roi d'Edom soit l'agent de l'expulsion des Juifs et qu'il restitue Elat, qui se trouve au sud, à son royaume. Les traducteurs qui changent le nom de l'agent ont sans doute pensé qu'ils corrigeaient une faute ancienne d'un scribe maladroit ayant confondu la lettre *dalet* d'Edom avec le *reish* d'Aram. Mais pour considérer qu'il s'agit d'une faute, il faut d'abord ignorer la dimension narrative du mythe de Yhwh, à l'intérieur duquel l'identité « araméenne » du roi qui a expulsé les Juifs a tout son sens – c'est le roi d'Aram qui a été désigné par le dieu, avec le roi d'Israël, pour attaquer la Judée.

Le chapitre 18 du même livre raconte ensuite les événements autour de la guerre qui a failli éclater entre le roi assyrien Sennachérîb et le roi de la Judée Ézéchiâs. Ce dernier, que le texte décrit comme le modèle exemplaire du roi-esclave de Yhwh, refuse de céder à la pression assyrienne et ce, bien que Sennachérîb ait déjà conquis ou asservi tous les royaumes de la région. Ézéchiâs prie Yhwh et croit que le dieu va le sauver.

Sennachérîb envoie alors à Ézéchiâs le général Ravshaké pour le convaincre de se soumettre, mais le roi judéen refuse de le recevoir. Ravshaké harangue alors le petit peuple qui entoure le palais royal : « N'écoutez pas Ézéchiâs car ainsi parle le roi d'Assyrie : Faites la paix avec moi, rendez-vous à moi et chacun de vous mangera le fruit de sa vigne et de son figuier, chacun boira l'eau de sa citerne, jusqu'à ce que je vienne et que je vous emmène vers un pays comme le vôtre... Mais n'écoutez pas Ézéchiâs, car il vous abuse en disant : Yhwh nous délivrera ! » La structure mythique du pacte entre Yhwh et son peuple, qui fait croire que le dieu protégera le royaume du pouvoir assyrien, est confrontée à la réalité : Sennachérîb est un roi tout-puissant qui a vaincu tous les royaumes sur son chemin. Aucun dieu, dit-il, n'a pu lui résister : « Où sont les dieux de Hamat et d'Arpad, où sont

les dieux de Sepharvayim, de Héna et de Ivva, où sont les dieux du pays de Samarie ? Ont-ils délivré Samarie de [sa] main ? Parmi tous les dieux des pays, lesquels ont délivré leur pays de [sa] main, pour que Yhwh délivre Jérusalem ? »

Pour que son auditoire le comprenne, Ravshaké parle dans sa langue, ou dialecte – en « juif » ou « judéen » (*yehoudit*), c'est-à-dire la langue vernaculaire des habitants de la Judée². C'est la première fois que la narration biblique distingue clairement cette langue et l'oppose à la langue impériale qu'est l'araméen. En effet, les conseillers d'Ézéchias prient Ravshaké de ne pas parler en « juif » mais en « araméen ». Ils craignent que le peuple le comprenne, et que sa confiance en son dieu et son roi soit ébranlée. Ravshaké insiste en disant que c'est le peuple qui va subir la décision de leur roi et que c'est pour cela qu'il faut leur parler en leur langue.

Finalement, Yhwh répond à la prière d'Ézéchias : il déploie « une rumeur » parmi les Assyriens, qui les pousse à rentrer chez eux. Le royaume de la Judée est sauvé de justesse. Pour le narrateur des Rois, c'est une preuve de la puissance du dieu. Non seulement Jérusalem a été sauvée, mais le roi « tout-puissant » Sennachérib a été tué chez lui après son retour. Nous reviendrons sur cet « exploit » par la suite. Pour le moment, notons seulement que la confrontation entre les deux souverains, le mythique et l'impérial, se fait ici en « juif », une langue ou un dialecte qui n'est probablement parlé que par des Juifs.

On retrouve à nouveau des « Juifs » à la toute fin du livre, alors que la ville de Jérusalem est déjà détruite et que le Temple de Yhwh a été pillé par le roi babylonien Nabuchodonosor. Le roi Joiakîn et sa cour sont emprisonnés en Babylonie, où une bonne partie de la population du pays a été déportée. Il ne reste en Judée que le « petit peuple » (littéralement le « peuple de la terre », *am ha-aretz*). Nabuchodonosor désigne un certain Godolias fils d'Ahiqam comme gouverneur de la Judée et l'installe à Miçpa (probablement au nord de Jérusalem). Godolias est chargé d'assurer aux habitants qu'ils peuvent y rester en toute sécurité : « Ne craignez rien des Chaldéens [les Babyloniens], demeurez dans le pays, servez le roi de Babylone et vous vous en trouverez bien. » Le message ne plaît pas à tout le monde, et un Juif nommé Yishmaël fils de Netanya, « de race royale », arrive à Miçpa et frappe à mort Godolias « ainsi que les Juifs et les Chaldéens qui étaient avec lui » (II Rois 25, 21-26)³.

Les deux Livres des Rois font partie de la deuxième section de la Bible hébraïque intitulée depuis le Moyen Âge « Prophètes ». Ces livres sont parsemés des paroles et actes des prophètes de Yhwh, qui interviennent à des moments-clés de l'histoire pour communiquer aux rois et au peuple des messages de leur dieu. La parole prophétique s'intègre dans la narration, qui ramène toujours le mythe de Yhwh à l'avant-scène pour organiser les développements dans son cadre. Notamment, l'avènement du royaume de Babylonie et le déclin de l'Assyrie et de l'Égypte sont décrits comme l'œuvre du dieu qui entretient un rapport spécial avec le roi Nabuchodonosor.

Ce lien entre le roi babylonien et Yhwh est développé surtout dans le Livre de Jérémie. Ce dernier est « un des prêtres de 'Anatot, dans le pays de Benjamin ; la parole de Yhwh lui fut adressée aux jours de Josias, fils d'Amon, roi de la Judée, la treizième année de son règne [...] jusqu'à la déportation de Jérusalem » (Jérémie 1,1). Il s'agit de l'époque qui suit la destruction du royaume d'Israël par les Assyriens. Le royaume de la Judée existe encore, mais ni le comportement de ses rois ni celui de ses habitants ne plaisent à Yhwh. En même temps, la montée en puissance de l'Empire babylonien affaiblit encore plus l'indépendance fragile de la Judée. Jérémie se prononce très ouvertement en faveur de l'Empire babylonien (en hébreu – le royaume de Babel). Il est aussi le prophète biblique qui emploie le nom Juif le plus souvent⁴.

Les premières prophéties de Jérémie concernent surtout la relation entre Yhwh et son peuple. Comme d'autres prophètes avant lui, Jérémie souligne la dimension totalisante de l'alliance avec le dieu et rappelle les termes basiques du contrat théologico-politique qui ont déjà été fixés par le passé. L'obéissance à Yhwh, dit-il, doit s'exprimer dans toutes les dimensions de l'existence... Pour être protégé par le dieu, le peuple doit l'écouter pleinement et de manière continuelle, et ne pas se contenter de démarches rituelles sans investissement subjectif.

Toutefois, avec la montée en puissance du royaume babylonien, Jérémie ajoute au discours prophétique un élément original : contrairement aux prophètes qui le précèdent, et pour qui les pouvoirs impériaux étaient des instruments de punition employés par Yhwh pour se venger de son peuple, chez Jérémie l'empire devient une force positive dans l'accomplissement de l'alliance. Il appelle Nabuchodonosor l'« esclave » de Yhwh (25, 9) et encourage le peuple à accepter la domination babylonienne comme l'expression de la volonté divine.

Que le roi-esclave de Yhwh soit le roi de Babel n'est pas anodin dans le contexte du mythe. C'est à Babel, en effet, que la troisième crise universelle de la confusion des langues a eu lieu, et que la réalité politique et anthropologique qui donne à l'ordre impérial sa consistance a été créée. L'empire est l'entreprise qui cherche à réparer la crise, en unifiant les différentes entités politiques en un projet commun, si abstrait et général soit-il. Ainsi, le moment où Jérémie fait entrer le roi de Babel dans le discours de Yhwh pourrait représenter un grand pas en avant dans l'intelligence politique du dieu ; un retour au lieu de la catastrophe dans l'espoir d'utiliser la structure impériale pour combler son désir de souveraineté.

À un moment de l'histoire, Yhwh envoie Jérémie en Égypte pour parler aux « Juifs ». C'est la première fois que le nom apparaît dans le discours du dieu. Les Juifs à qui Yhwh s'adresse ici ont fui Jérusalem après l'assassinat de Godolias. Ils se sont réfugiés en Égypte et refusent de revenir à Jérusalem, de peur d'une vengeance babylonienne. Jérémie les appelle explicitement à se fier à Nabuchodonosor et leur transmet le message suivant de la part du dieu :

Ainsi parle Yhwh Sabaot, le Dieux d'Israël. Voici, je vais envoyer Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon esclave ; il installera son trône sur ces pierres que j'ai enfouies, et il déploiera sur elles son dais.

Il viendra et frappera le pays d'Égypte : Qui est pour la peste, à la peste ! Qui est pour la captivité, en captivité ! Qui est pour l'épée, à l'épée !

Il mettra le feu aux maisons des dieux de l'Égypte, il brûlera ces dieux ou les déportera, il s'enveloppera du pays d'Égypte comme le berger s'enveloppe de son manteau, puis il en sortira en paix.

Il brisera les obélisques de la maison du Soleil, qui se trouve en Égypte, et incendiera les maisons des dieux de l'Égypte. (43, 10-13)

Comme dans le Livre des Rois, les Juifs apparaissent chez Jérémie quand ils sont exilés et soumis au pouvoir d'un autre roi que celui de Judée. Mais le lien entre cette appellation et le pouvoir impérial est plus explicite chez le prophète que chez l'auteur des Rois. En relevant les occurrences des Juifs chez Jérémie, on comprend que la différence entre ce nom et celui d'Israël renvoie à une distinction au sein du statut théologique-

politique d'un seul et même groupe : lorsqu'ils sont soumis directement à Yhwh, ils sont Israël, mais au moment où ce rapport de soumission est garanti par un roi étranger, on peut les appeler Juifs.

Jérémie se présente comme le serviteur de Yhwh, une position attendue de la part du prophète, mais selon lui, cette servitude il la partage avec personne d'autre que le roi babylonien, Nabuchodonosor, qui vient de détruire le Temple de Yhwh à Jérusalem, d'exiler son roi et une bonne partie de son peuple. Une division du travail se présente entre le prophète et l'empereur. Chacun fait ce qu'il sait faire : le roi babylonien envoie des armées et le prophète profère des paroles ; c'est par la performance verbale ou militaire qu'ils essaient de convaincre le peuple que Yhwh est leur Dieu. Au peuple, il ne reste plus qu'à se laisser convaincre.

Les Juifs sont appelés ici à être les sujets de deux souverains, divin et humain, dont Jérémie se veut le porte-parole. Il dit aux Juifs : l'empereur et le dieu partagent en ce moment le même plan où vous avez une place certes importante mais aucunement exclusive. Toutefois, ces Juifs préfèrent rester en Égypte. Ils ne croient ni aux promesses de Nabuchodonosor portées par Jérémie, ni à celles de Yhwh. Ils refusent l'assujettissement double et perdent ainsi leur place dans l'histoire mythique.

ESTHER

C'est dans le Livre d'Esther que s'exprime le mieux la dimension impériale associée à l'usage du nom Juif dans la Bible. De tous les livres bibliques, il est celui qui contient de loin le plus grand nombre d'occurrences du terme et de ses dérivés⁵. L'histoire qu'il raconte se déroule dans la capitale de l'Empire perse, la ville de Suse, « pendant les jours d'Assuérus, le même Assuérus dont le royaume s'étendait de l'Inde à l'Éthiopie – [un total de] 127 cités/provinces (*médinah*) » (1, 1). Les événements se passent presque entièrement dans le palais royal ou ses alentours, avec pour protagonistes les Juifs Mordekhai et Esther, le roi perse Assuérus et son conseiller, Haman.

Mordekhai est un « homme juif », descendant de la tribu de Benjamin, de la même lignée que le roi Saul (2, 5). C'est, dans la Bible, le premier Juif dont il est dit clairement qu'il ne vient pas de la tribu de Juda⁶. Comme le souligne le texte, il vient d'une famille « exilée [à Suse] de Jérusalem, pendant l'exil qui s'est

exilé avec Joiakîn le roi de la Judée, exilé par Nabuchodonosor, le roi de Babel » (2, 6). Sa nièce Esther, orpheline, est sa fille adoptive.

Mordekhai, qui appartient en quelque sorte à l'environnement royal (il a un poste « à la porte du roi »), convainc Esther de participer au concours royal qui doit permettre de désigner une nouvelle reine (la précédente ayant été exécutée après avoir refusé l'invitation du roi de participer à son banquet). Sa judaïté est une tache, un handicap qu'il vaut mieux dissimuler si elle veut être élue. C'est pourquoi son oncle lui suggère de ne pas révéler « son peuple et sa patrie ». Grâce à sa beauté, et au conseil de son oncle, elle passe la première étape avec succès, et après une préparation de douze mois elle est présentée devant le roi qui « l'aim[e] entre toutes les femmes » et la fait reine. Esther continue de cacher sa judaïté, et de suivre l'ordre de son oncle, qui la surveille depuis l'extérieur du palais.

Mordekhai apprend alors que deux eunuques du roi, qui font partie de sa garde, cherchent à assassiner Assuérus. Il le dit à Esther, qui informe à son tour le roi, en précisant la source de l'information. Les deux conspirateurs sont trouvés et exécutés et l'épisode est enregistré dans les annales royales. Entretemps, un autre complot se dessine dans la cour royale, dont l'auteur est le nouveau fonctionnaire du roi, Haman l'Agagite⁷. Ce dernier déteste Mordekhai qui refuse de manière systématique de se prosterner devant lui. Pour se venger, il décide de parler au roi et de le convaincre d'exterminer tous les Juifs de son royaume. Il donne comme raison leur « dispersion », leur « séparation » et le fait que leurs lois se distinguent de celles de tous les peuples, les soustrayant aux lois du roi. Ces accusations d'Haman ne sont jamais réfutées ni par Mordekhai et Esther ni par le narrateur anonyme du livre.

Le roi tombe d'accord avec Haman et le pogrom est sur le point d'être lancé à l'échelle impériale. Cependant, le complot est déjoué à la dernière minute grâce à la présence d'Esther auprès du roi. Elle lui révèle en effet sa judaïté et l'implore d'annuler son ordre et de punir Haman. Comme le roi est amoureux d'elle, il accepte sa demande. En même temps, il donne à Mordekhai la charge d'Haman pour le remercier d'avoir dénoncé les conspirateurs. Le Juif devient donc vice-roi. Haman et sa famille sont pendus au centre de la ville. Quant aux Juifs, non seulement le décret est annulé, mais on leur donne l'autorisation de se venger de tous leurs ennemis, ce qu'ils font volontiers. Beaucoup d'habitants de l'empire « se judaïsent » alors par peur des Juifs. Le

renversement est donc complet. Cependant, le cadre impérial reste intact. Assuérus est toujours le roi, et un autre renversement reste tout à fait imaginable.

Du point de vue du mythe de Yhwh, la présence du Livre d'Esther dans la Bible est pour le moins problématique. Les deux noms constitutifs du mythe – Yhwh et Israël – n'y sont pas mentionnés une seule fois⁸. Ces deux absences sont remarquables, et le sont d'autant plus si l'on compare la version hébraïque à la version grecque, dans la Septante. Le livre grec d'Esther contient en effet des parties qui n'apparaissent pas dans la version hébraïque et dans lesquelles les héros (Mordekhai et Esther) prononcent plusieurs fois le nom d'Israël et le nom conventionnel de Yhwh – Seigneur. C'est donc seulement dans le livre grec que la référence au mythe est explicite, et que le salut des Juifs est présenté comme le résultat d'une intervention divine. Dans la version hébraïque, en revanche, elle est très implicite⁹, et le salut est présenté plutôt comme le résultat du hasard, de la ruse et du courage des Juifs.

L'absence du nom du dieu du Livre d'Esther a fait couler beaucoup d'encre depuis l'Antiquité. Même aujourd'hui, le Wikipédia hébreu y consacre une notice intitulée « L'absence d'Elohim du rouleau d'Esther¹⁰ ». Celle-ci se présente comme un problème et les solutions sont nombreuses. Certains utilisent la méthode midrashique (de l'exégèse rabbinique) pour dire que les mots « roi » ou « le lieu » qui apparaissent dans le livre hébreu renvoient en réalité au dieu d'Israël. Ces avis (que l'on trouve déjà dans le Talmud) sont rejetés par la plupart des chercheurs contemporains. Ces derniers tentent de résoudre la question à leur manière, en l'expliquant, par exemple, par le milieu intellectuel de l'auteur du livre, ou par sa tendance universaliste.

Une hypothèse qui a été jugée suffisamment intéressante pour être mentionnée dans l'article Wikipédia est celle d'Avraham Ibn Ezra. Dans son commentaire du Livre d'Esther, ce poète et savant juif originaire de l'Espagne du ^{xii}e siècle propose que le texte du livre soit le fait de Mordekhai. Il s'agirait de l'un des livres évoqués à la fin de l'histoire, que le Juif fait écrire par les scribes du roi. Ces derniers l'envoient à chaque province et à chaque peuple « selon leur écriture et selon leur langue ». Les « livres » envoyés par Mordekhai étaient donc des décrets royaux, annulant le décret précédent d'Haman et autorisant les Juifs de toutes les provinces à se venger de leurs ennemis. Dans le commentaire d'Ibn Ezra, en revanche, ces livres deviennent le texte qu'il

commente, c'est-à-dire le Livre d'Esther, qui devient à son tour un texte de propagande avançant la puissance d'un peuple et de son dieu. Le paradoxe est là, car c'est précisément la volonté d'agrandir le nom de son dieu qui aurait poussé Mordekhai à l'effacer entièrement du récit. Iben Ezra écrit que Mordekhai a décidé de ne pas inclure dans le livre le nom de Yhwh de peur que les scribes perses ne remplacent ce nom par celui d'un de leurs dieux.

La thèse d'Iben Ezra, qui attribue à l'auteur du Livre d'Esther une motivation propagandiste, trouve écho dans des analyses scientifiques plus récentes. Dans un article paru en 2014, Kevin Trehuedic revient sur la thèse selon laquelle le livre aurait été rédigé par un auteur proche de la cour hasmonéenne vers le ^{III}^e siècle avant notre ère, dans l'objectif de diffuser une vision inclusive de la judaïté¹¹. C'était dans l'intérêt des nouveaux dirigeants juifs, qui ont rétabli au ^{III}^e siècle avant notre ère la souveraineté du peuple à Jérusalem (nous y reviendrons), de diffuser un livre inscrivant l'identité nationale dans un contexte impérial universel¹². En effet, « Esther livre une définition identitaire qui surclasse celle du roi étranger, mais qui évacue la question de l'espace et du territoire, en se situant dans un passé révolu, à la cour d'un souverain universel ».

La datation tardive de la rédaction du Livre d'Esther reste très minoritaire, la plupart de chercheurs pensant qu'il a été rédigé durant l'époque perse ou au début de la période hellénistique, c'est-à-dire quelques siècles avant l'accession au pouvoir des rois hasmonéens. Mais l'idée qu'elle induit rejoint en quelque sorte celle du commentateur judéo-espagnol médiéval : pour que les Juifs puissent porter Yhwh dans l'histoire, ils sont obligés de reconnaître l'ordre impérial dans sa dimension universelle. C'est en se basant sur le pouvoir d'Assuérus, le roi « dont l'empire s'étendait de l'Inde à l'Éthiopie », que le projet de Yhwh d'inscrire sa souveraineté dans le monde humain perdure. Le Livre d'Esther serait le monument textuel de ce mécanisme, ainsi que le témoignage de son problème de base. L'universalité de l'ordre impérial, c'est-à-dire le fait qu'il recouvre plusieurs ethnies et contextes culturels, pourrait fonctionner comme l'infrastructure pour l'universalisation de Yhwh. En même temps, elle renforce la dimension particulière de ce dernier, obligeant ses adhérents à garder son nom pour eux-mêmes¹³.

Une dernière remarque s'impose concernant le Livre d'Esther et la différence entre ses versions grecque et hébraïque. Si le débat

historique sur leur milieu de rédaction est toujours ouvert, une chose est claire concernant leur réception aux premiers siècles de notre ère : la version hébraïque fut canonisée dans le milieu rabbinique, tandis que la version grecque de la Septante le fut par les chrétiens. Cela nous permet d'anticiper une différence entre deux modes de construction du rapport triangulaire entre le dieu, son peuple et l'ordre impérial. La version hébraïque, rabbinique du texte souligne en effet la dépendance des Juifs vis-à-vis de l'empire, au détriment de leur dieu. Dans les termes du mythe de Yhwh (et l'inclusion du livre dans la Bible nous pousse à les employer ici), le Livre d'Esther évoque la possibilité que le salut des Juifs provienne de leur ruse et de leur capacité à manipuler la volonté du souverain universel – qu'il s'agisse de leur dieu ou de l'empereur. Le livre hébreu, au moins au niveau de sa réception, renforce ainsi la position ambivalente des Juifs, c'est-à-dire leur soumission concomitante à deux souverains, mythique et politique, qui ne partagent pas les mêmes visions et projets. En revanche, la version grecque, adoptée par les chrétiens, met en avant la structure duelle du mythe (le rapport exclusif Israël-Yhwh), plutôt que l'ordre impérial. Dans cette version, le salut du peuple ne dépend que de son dieu et l'empereur reprend son rôle classique dans le mythe – il n'est qu'une simple extension de Yhwh, son esclave, chargé de la réalisation de la volonté divine dans le monde politique d'ici-bas. La complexité théologico-politique suggérée par le livre hébreu laisse ainsi la place à une structure plutôt rigide qui réduit la puissance créatrice du mythe en le collant à l'ordre politique existant. Nous allons voir, à la fin de ce livre, comment cette fermeture du mythe dans la structure politique impériale se manifeste dans la Bible des chrétiens.

EZRA/NÉHÉMIE

Avec les deux Livres d'Ezra et de Néhémie (que les rabbins de l'Antiquité comptaient pour un seul livre), on arrive à la fin de l'histoire biblique. La transformation d'Israël en peuple juif, dans des termes annoncés déjà par les auteurs des Rois et de Jérémie, est aboutie. Les Juifs y sont décrits comme un peuple qui doit sa constitution à l'exil et à la rencontre forcée et déterminante avec le pouvoir impérial ; un peuple qui vit dans une tension permanente entre la parole de son dieu et celle de l'empire.

Les livres recourent la période du retour de l'exil, de la construction du deuxième temple de Yhwh à Jérusalem et du

renouveau de la « *médinah* » (cité/province) de la Judée (Ezra 5, 8). C'est la période qui suit celle du Livre d'Esther, mais la dimension légendaire et parfois comique laisse la place à un style bien plus sobre. Le genre est historique et épistolaire – le Livre d'Ezra contient plusieurs lettres envoyées à l'empereur perse de la part des Juifs et de leurs ennemis. Les livres ne contiennent pas de discours prophétique direct (même si le Livre d'Ezra parle des prophètes) et donnent en général une description plutôt rationnelle des événements¹⁴.

Le Livre d'Ezra s'ouvre avec la déclaration du roi perse Cyrus appelant les Juifs à rentrer à Jérusalem pour y bâtir la maison de Yhwh. Le narrateur anonyme présente cette déclaration comme un document historique dont la publication marque l'accomplissement de la « parole de Yhwh prononcée par Jérémie », après que Yhwh « a réveillé l'esprit de Cyrus » (1, 1).

L'image du roi perse qui en ressort correspond à des prophéties que l'on trouve à la fin du Livre d'Isaïe où Cyrus est appelé l'oïnt (le messie, l'élu) de Yhwh et son ami. Notons que le contenu politique de la déclaration correspond à la stratégie de Cyrus de rétablir des temples locaux qui ont été détruits par les Babyloniens¹⁵. La couche mythique, pour sa part, est probablement fabriquée par un Juif :

Ainsi dit Cyrus, roi de Perse : Yhwh, le Dieux du ciel, m'a remis tous les royaumes de la terre. C'est lui qui m'a chargé de lui bâtir une maison à Jérusalem, en Judée. Quiconque, parmi vous, fait partie de tout son peuple, que son Dieux soit avec lui ! Qu'il monte à Jérusalem, en Judée, et bâtisse la maison de Yhwh, le Dieux d'Israël – c'est le Dieux qui est à Jérusalem. Quant à ceux qui restent aux lieux où ils résident, qu'ils lui apportent une aide en argent, en or, en équipement et en montures, en même temps que des offrandes de dévotion pour la maison de Dieux qui est à Jérusalem. (1, 2-4)

Comme dans le cas du Livre d'Esther, la comparaison avec les Livres d'Ezra canonisés par les chrétiens montre que la version hébraïque ou rabbinique du Tanakh limite la place et le rôle du mythe dans l'histoire. Il s'agit de deux livres en grec que l'on connaît sous les noms de *Livre grec d'Ezra* (ou *1 Ezra*) et de *L'Apocalypse d'Ezra* (ou *4 Ezra*). Tous deux ont été rédigés dans un milieu juif avant d'être reconnus par certaines églises chrétiennes. S'ils avaient une origine hébraïque ou araméenne, celle-ci a été perdue.

L'Apocalypse d'Ezra, qui date de l'époque chrétienne, est un livre de prophéties qui situe les événements historiques dans le cadre mythique. Quant au *Livre grec d'Ezra*, il cite aussi la déclaration de Cyrus, mais seulement après un long chapitre qui retrace l'histoire de la Judée depuis l'époque de Josias jusqu'à la déportation de Nabuchodonosor et la destruction de Jérusalem. Le narrateur décrit comment le roi babylonien fut instrumentalisé par le dieu d'Israël pour punir son peuple. Et, même quand il passe à l'époque perse et adopte un registre moins légendaire, le narrateur accorde beaucoup de place au discours du dieu et à son pouvoir. Il semble suggérer, plus clairement que le livre hébreu, que la souveraineté du dieu est déjà acceptée par l'ordre impérial.

Dans le livre hébreu, en revanche, la reconnaissance dont témoigne Cyrus envers Yhwh est un événement particulier, exceptionnel, qu'il faut saisir. Les successeurs de Cyrus ne semblent pas reconnaître le pouvoir du dieu. Les arguments théologiques qui jouent un rôle important dans le livre grec cèdent la place à un langage diplomatique qui souligne la compatibilité du projet de reconstruction de Jérusalem avec la politique impériale. Qui plus est, les échanges épistoliers avec le pouvoir perse sont donnés en araméen – la langue impériale. C'est là une décision intéressante de la part des rédacteurs qui symbolise le rapport juif entre le mythe et l'empire : pour lire le texte, pour comprendre l'histoire, il faut connaître les deux langues.

Les Juifs qui rentrent d'exil rencontrent la résistance du « peuple de la terre », composé de ceux restés dans la région après les déportations de Nabuchodonosor (et d'autres qui sont arrivés pendant les guerres assyriennes). Au départ, ceux que le texte appelle « ennemis de Juda et de Benjamin » proposent de participer à la reconstruction. Ils disent aux « fils de l'exil (*golah*) » que cela fait longtemps qu'ils font des sacrifices à Yhwh (depuis leur installation). La réponse des Juifs est sans équivoque : « Il ne convient point que nous bâtions, vous et nous, une maison à notre Dieux ; C'est à nous seuls de bâtir pour Yhwh le Dieux d'Israël, comme nous l'a prescrit Cyrus, roi de Perse » (Ezra 4, 3).

Ce motif devient de plus en plus important au cours du récit. Les deux dirigeants principaux de la communauté – Ezra et Néhémie – veillent à ce que les « fils de l'exil » ne se mélangent pas avec le « peuple de la terre ». Ils imposent des sanctions contre les mariages mixtes. Il leur importe de conserver la

« semence sacrée » ou « semence d'Israël » de toute impureté et contamination – cela devient un élément crucial du projet politique, une condition nécessaire de sa réalisation. À l'intérieur du peuple, cette mesure est justifiée par la « loi (*torah*) de Yhwh » qui a commandé à son peuple de s'éloigner des « abominations » des autres nations. Mais, lorsqu'ils doivent se justifier auprès des autres, les dirigeants des Juifs font recours à l'ordre impérial en s'appuyant sur la prescription de Cyrus.

Si on lit le livre à la lumière du mythe de Yhwh, on peut se poser la question de savoir si le dieu ne serait pas plutôt content que d'autres peuples souhaitent participer à son culte. Les Juifs, ces « fils de l'exil », ont toutefois une compréhension particulière du projet du dieu. Oui, ils bâtiront son temple et le traiteront comme leur seul dieu et souverain, mais ils le feront à l'intérieur de la place limitée qui leur a été accordée par leur souverain. Encore une fois, on ne sait pas clairement de quel souverain il s'agit – divin ou humain, Yhwh ou l'empereur. La réponse change selon l'interlocuteur.

ZACHARIE

Le Livre d'Ezra fait mention de deux prophètes, Hagai et Zacharie, actifs pendant la période de la reconstruction (5, 1 et 6, 14). Fidèle à son style plutôt rationnel, le narrateur d'Ezra ne fournit pas le fond de leurs prophéties, mais la Bible contient deux livres (dans la collection des Douze Prophètes) qui leur sont attribués. Le Livre de Hagai regroupe deux chapitres dans lesquels le prophète encourage le peuple à poursuivre les efforts de la reconstruction malgré les difficultés. Celui de Zacharie est plus long, avec quatorze chapitres dont les huit premiers sont explicitement attribués à Zacharie et font allusion à la reconstruction du Temple de Jérusalem¹⁶.

La tendance universaliste que l'on trouve chez Zacharie, c'est-à-dire le fait que ses prophéties concernent tous les peuples et non seulement Israël, le rapproche des prophètes antérieurs comme Isaïe ou Amos. Zacharie inscrit la reconstruction du Temple de Yhwh dans une perspective utopique, qui fait écho à cette prophétie d'Isaïe : « Il arrivera dans la suite des temps que la montagne de la maison de Yhwh soit établie en tête des montagnes et s'élève au-dessus des collines. Alors, toutes les nations afflueront vers elle... » (2, 2). Comme Isaïe, Zacharie envisage un monde où la maison de Yhwh rassemblera les nations

qui reconnaîtront en Yhwh le seul représentant du monde divin. On peut voir en cette utopie la solution à la crise linguistique et politique décrite par le mythe de la tour de Babel. L'accomplissement du projet de Yhwh – l'établissement de sa maison à Jérusalem vers laquelle iront toutes les nations du monde – est l'image inverse de la catastrophe, une réparation ultime : les hommes de toutes langues se réunissent pour un projet commun – suivre la parole du dieu comme si lui seul était Elohim. Toutefois, si chez Isaïe il y avait à la place de la tour détruite « la montagne de la maison de Yhwh établie en tête des montagnes... », chez Zacharie, c'est le Juif qui prend le rôle du repère :

Ainsi parle Yhwh Sabaot : Il viendra encore des peuples, et des habitants de grandes villes. Et les habitants d'une ville iront vers une autre en disant : « Allons donc implorer la face de Yhwh et chercher Yhwh Sabaot ; pour ma part, j'y vais. » Et de nombreux peuples et des nations puissantes viendront chercher Yhwh Sabaot à Jérusalem et implorer la face de Yhwh.

Ainsi parla Yhwh Sabaot : En ce jour-là, dix hommes de toutes les langues des nations (*goy*) saisiront un Juif par le pan de son vêtement en disant : « Nous voulons aller avec vous car nous avons appris que Dieux est avec vous ». (8, 20-23)

L'optimisme de Zacharie est le résultat de son acceptation de l'ordre impérial comme la matrice dans laquelle le projet de Yhwh pourra s'accomplir. En ce sens, il est proche de Jérémie et du prophète qui s'exprime à la fin du Livre d'Isaïe au sujet de Cyrus. Mais, contrairement à Jérémie pour qui le rôle du Juif se résume à une double soumission à Yhwh et à l'empereur, le Juif de Zacharie remplit un rôle plus actif dans l'accomplissement du programme du dieu – il est le repère, l'élément qui dirige les nations cherchant la parole de Yhwh.

Les deux discours prophétiques enferment le Juif dans un rapport à l'ordre impérial. Dans l'un, celui de Jérémie, le Juif participe au plan de Yhwh mis en œuvre par son serviteur, Nabuchodonosor. À l'intérieur de ce monde, les Juifs ont leur place, comme tous les autres peuples. Dans l'autre, celui de Zacharie, le Juif est placé entre les peuples et le dieu recherché... Dans cette perspective, la judaïté affirme l'ordre impérial mais signale en même temps son annulation et son remplacement par un nouvel ordre, où la souveraineté de Yhwh sera reconnue au niveau international.

Le rapport du Juif à l'ordre impérial est aussi repérable au niveau de son nom. En effet, *yehoudi* ne correspond pas aux autres noms bibliques du même genre. L'hébreu biblique ajoute en général une consonne à la fin du nom du lieu pour désigner ses habitants (par exemple, Shilo-Shiloni). Ainsi, les habitants de la Judée (*yehoudah*) auraient dû être appelés *yehoudani/i*¹⁷. Le nom *yehoudi* pourrait, dès lors, être plutôt l'abréviation de ce nom. Il se peut d'ailleurs que les auteurs des textes bibliques l'empruntent à une autre source¹⁸.

En dehors du texte biblique, on trouve les premières attestations d'un nom désignant les personnes originaires de la Judée, qu'on peut traduire aujourd'hui par « Juifs » ou « Judéens », dans des documents impériaux assyriens à partir du tournant du VII^e siècle avant notre ère. Le nom est particulièrement récurrent au VI^e siècle (l'époque perse) où les exilés de la Judée (qu'on reconnaît entre autres grâce à la présence des éléments du nom de Yhwh dans leurs prénoms) sont appelés *āl-yahūdu* (en akkadien) ou *yehudāye* (en araméen) par les Juifs eux-mêmes et par les autorités locales et impériales. Comme le note Laurie Pearce, l'usage du nom dans les documents administratifs et politiques de l'époque donne l'image d'un groupe de plus en plus intégré dans les réseaux économiques et politiques du monde auquel il appartient et qui n'a rien de particulier du point de vue de l'ordre impérial par rapport aux autres groupes ethniques déportés par les rois babyloniens et perses¹⁹.

Un des documents les plus anciens que nous possédons qui porte le nom Juif, ou en tout cas utilise la région de la Judée pour indiquer l'origine d'une personne, est attribué à Sennachérib, roi de l'Empire assyrien entre 705 et 681 avant notre ère. Il s'agit d'un texte cunéiforme en akkadien, qui existe en plusieurs copies sur des cylindres en argile qui étaient affichés à travers l'empire. Pendant son règne, Sennachérib a dû gérer plusieurs révoltes, notamment au sud, en Babylonie, et à l'ouest de l'empire. Dans le texte en question, connu sous le nom des « Annales de Sennachérib », le roi raconte comment il a géré la crise à l'ouest et passe en revue les royaumes et les cités qu'il a vaincus pendant sa campagne militaire dans la région. Entre autres, Sennachérib consacre quelques lignes à son conflit avec le royaume de la Judée que nous avons évoqué plus haut dans son contexte biblique (II Rois 18)²⁰.

Sennachérib écrit qu'« Ézéchias du pays de la Judée » ne s'est

pas plié devant lui, et que c'est pour cela qu'il l'a emprisonné à l'intérieur de sa ville, Jérusalem. Le roi assyrien raconte également qu'il a pillé les autres villes de la Judée et les a « distribuées » entre les rois de la région qui lui étaient fidèles. Finalement, selon le récit de Sennachérib, Ézéchias s'est soumis à lui sans équivoque. Cependant, contrairement aux formules qu'il emploie au sujet d'autres villes et royaumes qui refusaient de devenir des vassaux de l'Assyrie, Sennachérib ne dit pas qu'il a détruit Jérusalem, ce qui concorde avec le récit du Livre des Rois²¹.

Nous possédons donc deux récits, que l'on peut nommer diachroniquement « biblique » et « impérial », d'un même épisode historique – un non-événement, la quasi-destruction de Jérusalem. Les deux récits sont orientés idéologiquement : chacun cherche à établir de manière rhétorique une souveraineté – celle de Yhwh et celle de Sennachérib, respectivement. Le côté mythique du récit biblique est évident – le souverain est un dieu. Mais le mythe n'est pas absent de la rhétorique de Sennachérib. Au début de son texte, ce dernier se déclare le serviteur d'Assur, le « père de tous les dieux ». Assur lui a donné souveraineté et pouvoir²². Sennachérib fait également mention de ses propres qualités morales et politiques et suggère ainsi que tous les exploits qu'il va raconter sont aussi le résultat et la preuve de ses prouesses. Le lien entre lui et Assur a peut-être un rôle secondaire dans son discours mais suffisamment important pour être mentionné en début de texte et inséré à des moments clés de l'histoire.

L'avis pratiquement consensuel qui veut que le texte des Rois ait été rédigé après celui de Sennachérib nous permet d'y voir une critique réelle du pouvoir impérial. Nous savons par ailleurs que les inscriptions royales comme celle de Sennachérib continuèrent à être copiées, même après la chute de l'Empire assyrien, et que leur contenu, tout particulièrement celui des Annales, circulait aussi en araméen avant et pendant l'époque achéménide²³. Les auteurs du Livre des Rois, qui puisaient sans doute aussi dans des textes d'origine impériale, connaissaient peut-être cette chronique ou sa variante. Et, quand bien même ce n'aurait pas été le cas, il est tout à fait possible qu'un des auditeurs/lecteurs du texte des Rois ait eu connaissance de la version assyrienne, impériale, de l'histoire et ait ainsi été capable de distinguer deux versions d'un même événement, ou deux voix portant la même histoire.

On aurait tort, cependant, de présupposer une hostilité préalable de la part des rédacteurs et des premiers lecteurs du

Livre des Rois vis-à-vis du roi assyrien. Contrairement aux textes ultérieurs, juifs et chrétiens, qui présentent Sennachérib comme un archétype du roi païen impie, le texte des Rois le décrit en effet de manière plutôt objective. Les auteurs semblent reconnaître sa puissance, mais évitent de s'exprimer sur sa valeur morale²⁴. Notons en outre qu'un texte ayant circulé parmi les Juifs au moins à partir du ^{ve} siècle avant notre ère – le Livre d'Ahikar – offre un portrait plutôt positif de Sennachérib. Un papyrus contenant ce texte, en araméen, a été trouvé en Éléphantine parmi les objets d'une colonie militaire juive²⁵.

Imaginons à présent un lecteur potentiel des deux textes, le « biblique » et l'« impérial », aux ^{ve} et ^{ive} siècles avant notre ère. Il s'agit forcément d'un Juif, car, sinon, il n'aurait pas accès au Livre des Rois. Sa judaïté est aussi ce qui lui donne envie de lire le texte impérial. Comme nous l'avons dit plus haut, c'est l'un des premiers textes à utiliser un terme que l'on pourrait traduire par « Juif ». Ce lecteur est donc lettré et curieux. Disons qu'il vit quelque part en Judée, qui à l'époque est une province de l'Empire perse achéménide. Peut-être habite-t-il la capitale Jérusalem, où se trouve le centre cultuel des Juifs – le deuxième Temple de Yhwh construit un ou deux siècles plus tôt. Notre lecteur connaît l'histoire des rois de son peuple et sait qu'aujourd'hui le véritable roi qui le domine se trouve très loin, et que la Judée n'est qu'une portion marginale de son vaste empire. Il reconnaît sans doute le pouvoir cultuel détenu par les prêtres de Yhwh à Jérusalem, et constate comment ce pouvoir glisse parfois dans les domaines économique et social « laïcs ».

Si notre lecteur lit les Rois, il a probablement connaissance des cinq livres de la Torah (le Pentateuque) et connaît donc les histoires que ces livres racontent de son dieu. Il les connaît de par sa judaïté. Les anthropologues diraient que c'est le mythe de son peuple. Lorsqu'il aborde le texte impérial, il pourrait avoir quelques éléments de « son » mythe à l'esprit. En lisant la manière dont Sennachérib se revendique d'Assur et dit que ce dieu supérieur est à l'origine de sa souveraineté, notre lecteur imaginaire aura peut-être une pensée pour son propre dieu et les calvaires qu'il a, de son côté, subis pour assurer son pouvoir. Car la différence entre les deux souverains divins – Assur et Yhwh – est énorme. Le premier a, en effet, ce que le deuxième ne cesse de chercher : un roi extrêmement puissant qui reconnaît sa divinité et se voit comme son esclave ou serviteur.

Notre lecteur sait que Sennachérib a depuis longtemps disparu,

et que l'Empire assyrien a été avalé par les Babyloniens qui, à leur tour, ont cédé la place aux Perses. Mais il reconnaît en même temps l'universalité de la structure théologico-politique présentée dans le texte impérial : les noms des dieux changent, mais les empereurs babyloniens et perses ont toujours recours au même argument pour justifier leur souveraineté en disant qu'elle a été accordée par un dieu. Ils le font souvent brièvement, à l'instar de Sennachérib, et donnent l'impression de ne pas trop y croire, ou de considérer que leur pouvoir vient plutôt de leur héritage familial et de leur caractère personnel. Mais ils le mentionnent tout de même. Ils savent que le dieu est imaginé ou logé dans l'esprit de leur peuple, et c'est peut-être pour cette raison qu'ils se sentent obligés de montrer qu'ils le reconnaissent comme l'origine de leur pouvoir.

Le mythe de Yhwh peut trouver ici son point d'ancrage. Le discours impérial, en effet, s'il présuppose une source divine de la souveraineté du roi, ne la problématise pas. Le lien entre le dieu et le roi est présenté comme préétabli et ne se prête à aucune réflexion : soit on accepte la revendication de Sennachérib selon laquelle son pouvoir lui vient d'Assur, soit on la rejette, mais alors on n'est pas invité à participer à la fiction qui lie les deux et donne au roi une légitimité transcendante par rapport au monde humain. En revanche, le mythe de Yhwh, qui raconte l'histoire d'un dieu en quête de pouvoir, donne plus de matière pour penser la demande de reconnaissance qui émane de celui qui se veut le seul souverain. En faisant de la souveraineté un objet de désir, ce mythe ouvre la possibilité de repenser le rapport au souverain. Il met en lumière la demande de reconnaissance qui existe derrière chaque acte de souveraineté, et rétablit un espace subjectif dans lequel cette souveraineté pourra être négociée. Par conséquent, si notre lecteur juif est porteur du mythe, sa lecture du texte de Sennachérib en sera sans doute influencée. Il pourra ouvrir le lien entre Assur et Sennachérib et imaginer le drame qui l'a mis en place et qui l'a entretenu.

Il se peut que cet effet produit par le mythe de Yhwh ait été à l'origine même de son développement. La littérature biblique participe en effet d'une tendance plus large des peuples mineurs de l'Orient ancien à adopter des modes de discours impériaux et les transposer en langues vernaculaires. Dans ce cadre, le « piratage » du discours impérial par les auteurs bibliques a pu déclencher de nouvelles formes de parole « non-monarchiques », mais néanmoins politiques²⁶. De ce point de vue, on peut penser le mythe de Yhwh comme une réflexion poétique sur les mécanismes du pouvoir politique émanant des gens qui regardent

l'ordre impérial « d'en bas ». Le personnage de Yhwh aurait, dans ce sens, été développé par des intellectuels du peuple dominé pour fournir des notions et des images de liberté et de souveraineté à l'intérieur d'un système politique imposé. La voix que porte ce mythe ne serait pas, en ce sens, la voix du peuple, mais la voix qui prétend venir du peuple ; qui a la forme de la voix du peuple car elle regarde le pouvoir politique de son côté.

S'il est vrai que le mythe (pas nécessairement celui que l'on trouve dans la Bible, mais une version antérieure, non écrite) a été développé pour produire un espace de réflexion politique, son inscription dans l'histoire, c'est-à-dire le fait que des êtres humains aient commencé à le faire leur, révèle en lui une puissance qui dépasse le domaine de la pensée théorique. Puisque le dieu cherche la reconnaissance de sa souveraineté, il incite l'individu à réfléchir sur ses propres souverains et sur le pouvoir qu'il possède sur eux : même lorsque les souverains croient avoir le pouvoir absolu, et qu'ils l'affirment, ils sont toujours en demande d'une reconnaissance que seuls leurs sujets pourront leur apporter. La puissance du mythe peut agir de deux manières : dans un sens de stabilisation ou de déstabilisation du rapport subjectif à l'ordre politique existant. Cette action est, toutefois, souvent concomitante, car l'ordre politique est complexe et que le mythe peut agir sur les liens subjectifs à des niveaux différents.

Pour observer la manifestation historique de cette puissance, que l'on peut dire psycho-politique, tournons-nous vers la fin du récit biblique, c'est-à-dire les derniers chapitres du Livre de Néhémie. Les Juifs sont de retour à Jérusalem depuis un siècle ou plus, les murailles de la ville viennent d'être dressées et le culte du Temple de Yhwh a été renouvelé. Il manque encore une chose, néanmoins, pour pouvoir conclure l'histoire – restaurer les « fils de l'exil » en « fils d'Israël », en refaire un peuple.

Selon Néhémie, après la construction des murailles et le renouvellement du culte, « les chefs, les lévites et les prêtres » signèrent un « contrat » en présence de l'assemblée des Juifs, dans lequel ils s'engageaient à suivre les commandements de Yhwh inscrits dans la Torah de Moïse²⁷. L'événement de la signature du contrat fut précédé par une lecture du texte devant le peuple qui l'entendait pour la première fois. Les Lévites passèrent en revue des épisodes clés du récit biblique, comme l'alliance avec Abraham et la sortie miraculeuse d'Égypte, émouvant énormément le peuple et le poussant à accepter la souveraineté de Yhwh et sa divinité unique et absolue (« Tu es Yhwh, tu fis seul les cieux et les cieux des cieux et toutes leurs armées, la terre

et tout ce qu'il y a au-dessus d'elle, la mer et tout ce qu'il y a dedans... » 9, 6).

Le retour du mythe, ici, est nécessaire pour assurer l'adhésion du peuple au « contrat ». C'est le ciment imaginaire et émotionnel qui tient les Juifs de la Judée, ces « fils de l'exil », ensemble. Mais il est aussi nécessaire pour leur permettre de concevoir une liberté politique sans souveraineté réelle. Néhémie et Ezra sont envoyés à Jérusalem par le roi perse et leur pouvoir politique vient de lui. Et, comme le montrent leurs livres, tout le projet de la reconstruction de la *médinah* de Jérusalem est aussi un projet impérial. C'est dans l'intérêt des rois perses d'avoir une province en Judée dirigée par des proches de la cour impériale comme Ezra et Néhémie. L'adhésion des Juifs à un dieu unique dont le temple se trouve à Jérusalem se révèle ainsi comme un fait signifiant dans deux histoires séparées – celle de l'Empire perse et celle de Yhwh.

Le mythe de Yhwh, dont l'origine était peut-être une volonté de remettre en cause et de critiquer l'expérience politique d'un peuple dominé dans un ordre impérial, a probablement commencé à remplir une fonction constitutive dans l'organisation politique de la société judéenne à l'époque perse. Plus il était instrumentalisé par des institutions juives et impériales, moins il se prêtait, pour des lecteurs comme celui que nous avons imaginé, à s'en servir pour réfléchir librement à ses rapports à l'ordre existant. On se rapproche ainsi de la vision nietzschéenne mentionnée plus haut, qui voit l'Ancien Testament comme un livre, une histoire, conçue dans l'objectif de manipuler le peuple. Ce processus s'affirme encore plus dans la période qui a suivi la conquête de l'Orient par Alexandre et la propagation de la culture hellénistique parmi les Juifs. En lisant les sources juives de l'époque, on a l'impression que le mythe est souvent pris trop à la lettre : même ceux qui le lisent allégoriquement le font avec l'injonction d'y vivre. Une lecture que l'on dira aujourd'hui fondamentaliste commence à se banaliser, la souveraineté de Yhwh devient un fait accompli, et l'idée d'y penser comme à l'objet de son désir, comme le moteur d'une intrigue, se situe désormais en dehors de l'ordre du discours. Le mythe se transformera en l'outil idéologique que l'on connaît, un mythe national puis universel qui incite les gens à accepter une souveraineté sans la problématiser. Le peuple n'aura plus le droit de participer à sa fiction ; il tombera dans le même mythe théologico-politique rigide que celui de Sennachérib... Notre

lecteur imaginaire sera de moins en moins imaginable.

CHAPITRE III

Yhwh devient Elohim

Après le ^{IV}^e siècle de notre ère, avec la diffusion du christianisme et la conversion à la nouvelle religion de l'appareil politique et militaire de l'Empire romain, la structure théologico-politique du mythe se transpose à l'échelle impériale. L'empereur (comme les rois des royaumes qui lui ont succédé) est conçu par les chroniqueurs chrétiens, parfois explicitement, à l'image de la figure biblique de Cyrus – le roi perse qui a reconnu le pouvoir de Yhwh et qui a œuvré pour garantir l'alliance entre lui et son peuple. Le peuple, quant à lui, contient potentiellement tous les habitants de l'empire chrétien. Cela ne veut pas dire que tout le monde accepte la souveraineté du dieu et la véracité de sa fiction, mais le nombre croissant des fidèles et la montée en puissance de l'Église rendent le dieu biblique incontournable. Chacun se situe par rapport au mythe, même celui ou celle qui n'y croit pas.

L'universalisation du mythe des Juifs, ce peuple relativement marginal et parfois méprisé dans la fabrique sociale et culturelle de l'Antiquité, était tout sauf évidente. Le monde antique ne manquait pas de dieux, et certains étaient beaucoup plus adaptés que Yhwh au rôle de Dieu universel. Certains, nous le verrons, étaient en effet bien plus « monothéistes » que lui.

Une première explication du phénomène le lie à la propagation du christianisme : la nouvelle religion aurait dépendu du mythe juif et l'aurait traîné derrière elle dans sa conquête du monde. L'avènement du christianisme serait donc la cause de la diffusion du mythe et de son universalisation. Sans nier la véracité de cette explication, je préfère, dans le contexte de cette enquête, la mettre en suspens, et ce pour deux raisons. D'abord, cela m'obligerait à avoir une idée plus ou moins définie de ce qu'était le « christianisme » aux premiers siècles de notre ère. Il s'agit d'une tâche extrêmement compliquée que je laisse de côté pour pouvoir me concentrer sur la mienne. Ensuite, cette explication transforme un constat historique – le mythe s'est diffusé dans le monde antique avec les chrétiens qui l'ont transmis – en un lien de causalité. En réalité, il est tout à fait possible de renverser la

causalité et de concevoir le mythe comme une cause de la propagation de la nouvelle religion, un moteur de son succès. Selon cette vision alternative, la puissance psycho-politique du mythe, irréductible, aurait transformé les chrétiens en agents de sa diffusion. Pour comprendre l'universalisation du mythe, il faut donc revenir à l'histoire de son dévoilement, laquelle est, aux premiers siècles avant notre ère, une histoire juive.

Si les Juifs sont définis dans cette enquête comme les porteurs du mythe, on doit admettre qu'au départ les Juifs n'étaient pas tous « Juifs ». Prenons par exemple la colonie militaire d'Éléphantine, évoquée dans le précédent chapitre. Des soldats juifs étaient installés sur cette île sur le Nil au début de l'époque perse pour protéger la frontière égyptienne. Ces Juifs adoraient un dieu nommé Yhw ou Yhwh dans un temple qui lui était dédié¹ ; or, selon les lettres et les documents administratifs qu'ils ont laissés et qui furent découverts au XIX^e siècle, leur culte ne suivait pas les prescriptions bibliques. Surtout, les documents administratifs révèlent que leur dieu pouvait être placé à côté d'autres divinités. La question de savoir s'ils connaissaient le Pentateuque reste ouverte, mais, même dans ce cas, ils ne devaient pas le considérer comme un livre des Lois². Les traces laissées par d'autres communautés juives de la période perse, bien qu'administratives et ne contenant pas de détails culturels, transmettent en effet l'image, nous l'avons vu plus haut, d'un groupe bien intégré dans la fabrique sociale et économique de l'empire.

Les seuls Juifs de l'époque perse dont on peut dire avec certitude qu'ils connaissaient le mythe et étaient « travaillés » par lui sont donc ceux évoqués par les Livres d'Ezra et de Néhémie – les « fils de l'exil » et leurs descendants. Ces Juifs, habitants de la province perse *Yahoud*, vivaient dans l'alliance triangulaire entre le dieu, l'empereur et le peuple, promue par des prophètes de Yhwh depuis Jérémie. La parole de Yhwh, comme le dit le début du Livre d'Ezra, était accomplie en eux. Ils pouvaient adorer leur dieu comme s'il était le seul ou le tout-puissant (« devant toi se prosterner l'armée des cieux »). Cela ne gênait aucunement le pouvoir perse qui ne considérait pas comme problématique le fait qu'un peuple puisse croire que son dieu était supérieur aux autres.

Tant que l'empereur et Yhwh ne se marchaient pas sur les pieds, et que le dieu avait sa maison à Jérusalem avec un peuple soumis à son pouvoir, son désir restait borné. Il fallut attendre la conquête de l'Empire perse par Alexandre pour voir apparaître les premières fractures dans l'équilibre triangulaire ; et cent

cinquante-cinq ans de plus pour que l'équilibre soit brisé et que le mythe révèle d'autres facettes de sa puissance.

En 167 avant notre ère, trente-trois ans après que la Judée fut passée sous le contrôle du royaume hellénistique des Séleucides, le roi Antiochos IV promulgua une série d'édits interdisant aux Juifs la pratique de leurs lois ancestrales et les forçant à participer au culte royal. On ne connaît pas exactement les causes de cet acte – un caprice personnel, une vision trop fanatique d'Antiochos de sa mission civilisatrice, un calcul stratégique de sa part visant à renforcer un conflit déjà existant à l'intérieur de la société judéenne... Quoi qu'il en soit, c'était une véritable rupture avec la politique hellénistique, plutôt tolérante ou indifférente à l'égard des cultes des peuples dominés. En effet, avant 167, la pratique des lois juives n'était pas perçue comme un problème : en dépit des changements profonds subis par la société judéenne sous les Ptoléméens puis les Séleucides, elle était parvenue à garder son statut autonome auprès des rois hellénistiques.

Les décrets d'Antiochos déclenchèrent une révolte judéenne dirigée par un prêtre nommé Mattathias et ses fils – la famille maccabéenne ou hasmonéenne. Leur succès fut considérable : l'autonomie de la Judée fut restaurée et, vers 140, elle se libéra officiellement de la tutelle des Séleucides. Pour la première fois depuis la conquête de Jérusalem par les armées babyloniennes, la ville devenait la capitale d'un royaume juif indépendant. Quelques années plus tard, l'histoire de la révolte fut mise par écrit par un auteur proche de la cour. Son livre, que l'on connaît aujourd'hui sous le nom du premier Livre des Maccabées (1 Maccabées), fut écrit en hébreu³. Cependant, la version la plus ancienne qui nous en soit parvenue est en grec.

Bien qu'il ait écrit dans la langue de la Torah, déjà canonisée à l'époque, l'auteur de 1 Maccabées marque son éloignement vis-à-vis du mythe. Son registre est rationnel et il ne fait aucune mention directe de Yhwh ou des noms qui lui sont d'habitude associés comme « seigneur » ou « dieu ». Les événements se déroulent sans qu'il y ait d'intervention divine explicite⁴. Un peu comme dans le Livre d'Esther, l'absence de Yhwh fait ressortir la dimension nationale du récit : ce qui est en jeu n'est pas la fidélité du peuple à son souverain divin mais à lui-même – c'est-à-dire à l'alliance conclue par ses ancêtres, qui l'engage toujours.

Si la description de l'auteur est juste, et que les Maccabées sont les leaders d'un mouvement indigène de libération et de résistance à la culture hégémonique, depuis très tôt, le mythe a collé à leur histoire. Les lecteurs juifs de 1 Maccabées n'ont pas

hésité à voir en Mattathias le champion du dieu d'Israël. Flavius Josèphe, qui reprend l'histoire du livre dans ses *Antiquités Judéennes*, ajoute à l'appel de Mattathias qui lance la révolte (« Quiconque a le zèle de la Loi et maintient l'alliance, qu'il me suive ! ») les mots « culte du dieu ». Josèphe ben Gurion, qui écrit au milieu du ^x^e siècle le livre hébreu *Yossipon*, une histoire des Juifs basée sur Flavius Josèphe, est encore plus explicite. Il donne la version suivante de l'appel de Mattathias : « Quiconque pour yy – qu'il me suive ! » yy est la forme écrite du nom de Yhwh dans les manuscrits juifs médiévaux. Lorsque les enfants israéliens de nos jours apprennent l'histoire des Maccabées à l'école, c'est une version proche de celle-là qu'ils entendent – « Quiconque pour le Nom – qu'il me suive ! ». Le nom du dieu apparaît également dans une traduction en hébreu du livre qui date du ^x^e siècle, et dont il reste quelques fragments.

En réalité, le texte de 1 Maccabées laisse (malgré lui ?) de nombreuses ouvertures pour celui qui voudrait intégrer le mythe dans l'histoire. Il emploie en effet plusieurs expressions provenant du mythe et renvoie à des scènes et à des personnages bibliques. En particulier, à la différence du Livre d'Esther, notre auteur emploie systématiquement le nom de l'autre protagoniste du mythe – Israël. Le mythe s'infiltré ainsi dans ces trous et se prête à justifier les sentiments nationaux et les actions politiques qu'ils provoquent. De ce point de vue, le livre est un objet fascinant pour l'enquête sur la puissance du mythe de Yhwh et sa capacité de s'inscrire dans l'histoire (nationale dans ce cas), de la structurer et de la réorienter dans son sens, en dépassant les intentions des acteurs historiques humains⁵.

LA PEUR DE NE PLUS AVOIR PEUR

L'histoire de 1 Maccabées commence avec les conquêtes d'Alexandre qui « a poussé jusqu'aux extrémités du monde en amassant les dépouilles d'une quantité de nations⁶ ». Aucune nation ni royaume n'a résisté à sa puissance – « la terre se tut devant lui ». Les Juifs aussi en ont été affectés, et les liens qui les unifiaient ont commencé à se briser. Séduits par la culture grecque, certains « fils d'Israël » se sont dit : « allons, faisons alliance avec les nations qui nous entourent, car depuis que nous nous sommes séparés d'elles, bien des maux nous sont advenus. » Ils ont construit un gymnase à Jérusalem, se sont refait des prépuces et ont renié l'« alliance sainte » au détriment d'une

autre, plus universelle, pour s'associer aux nations.

L'auteur fait alors mention des guerres des diadoques entre les officiers d'Alexandre et la montée en puissance du roi Antiochos Épiphanes, un « rejeton impie » qui émergea d'entre eux. Après ses victoires contre les Ptoléméens en Égypte, Antiochos « marcha contre Israël et sur Jérusalem avec une armée imposante ». Il pilla le temple, « versa beaucoup de sang et proféra des paroles d'une extrême insolence ». Deux ans plus tard, il revint à Jérusalem et tint un discours « faussement pacifique » à ses habitants. Ces derniers se sentant en sécurité, il put piller la ville entière et y mettre le feu sans beaucoup de résistance. Jérusalem devint une « colonie d'étrangers... ; son sanctuaire désolé devint comme un désert, ses fêtes se changèrent en deuil, ses shabbats en dérision et son honneur en mépris. À sa gloire se mesura son avilissement et sa grandeur fit place au deuil ».

Le lecteur qui garde Yhwh à l'esprit doit reconnaître, dans ce passage, l'humiliation du dieu. Sa maison est abandonnée, ses lois méprisées, et le pire est que la défaite est venue à cause de son propre peuple. Israël a pratiquement invité le roi grec et son armée à entrer dans Jérusalem, d'abord par l'adoption des coutumes « des nations » et l'intégration de la ville dans la culture hellénistique/hégémonique, puis par la confiance que les habitants de Jérusalem ont accordée aux propos séducteurs du roi lorsqu'il a frappé à la porte du temple.

C'est, ici, comme si les rôles s'étaient inversés ; ou bien comme si Antiochos avait découvert en lui le même désir que Yhwh : comme le dieu, il veut devenir le souverain exclusif d'un peuple unique et il fera tout le nécessaire pour accomplir sa volonté. « Le roi publia ensuite dans tout son royaume l'ordre de n'avoir à former tous qu'un seul peuple et de renoncer chacun à ses coutumes. » Le roi envoya ensuite « à Jérusalem et aux villes de Juda des édits leur enjoignant de suivre des coutumes étrangères à leur pays, de bannir du sanctuaire holocaustes, sacrifice et libation, de profaner shabbats et fêtes, de souiller le sanctuaire et tout ce qui est saint, d'élever autels, lieux de culte et temples d'idoles, d'immoler des porcs et des animaux impurs, de laisser leurs fils incirconcis, de se rendre abominables par toute sorte d'impuretés et de profanations, oubliant ainsi la Loi et altérant toutes les observances ». Il confisqua les livres de la Loi, les fit déchirer et jeter au feu.

Beaucoup au sein d'Israël acceptèrent la décision sans résistance. Ils pratiquèrent le culte du roi, firent des sacrifices aux

idoles et profanèrent le shabbat. Antiochos établit un appareil d'inspection forçant les autres à obéir à ses ordres malgré leur volonté. Si l'on trouvait chez quelqu'un « un livre de l'Alliance, ou quelqu'un autre se conformait-il à la Loi, la décision du roi le mettait à mort ». De même étaient mises à mort « les femmes qui avaient fait circoncire leurs enfants [...] avec leurs nourrissons pendus à leur cou » ainsi que « ceux qui avaient opéré la circoncision ».

Le désir d'Antiochos est excessif et il a les pouvoirs nécessaires pour forcer les hommes à l'accomplir. L'auteur mentionne ici brièvement ceux parmi Israël qui résistèrent au projet royal, préférant mourir « plutôt que de se contaminer par la nourriture et de profaner la sainte alliance » : c'était le début d'une première résistance ; mais, à ce stade de l'histoire, ni le narrateur ni Antiochos n'y donnent beaucoup d'importance : elle ne présente, en effet, aucune menace réelle pour le roi.

L'exposé se termine là, avec l'affirmation biblique qu'« une grande colère plana sur Israël », puis le narrateur en vient à parler de Mattathias, le personnage à l'origine du renversement qui parviendra à transformer la dévotion individuelle à Yhwh en un mouvement de résistance effective. Il s'agit d'un prêtre de la lignée de Ioarib. Il a cinq fils, dont Judas Maccabée qui deviendra le chef de la résistance après sa mort.

Mattathias se désole de la situation à Jérusalem : « la ville est livrée aux mains des ennemis et le sanctuaire au pouvoir des étrangers [...] son Temple est devenu comme un homme vil, les objets qui faisaient sa gloire ont été emmenés captifs, ses petits-enfants périrent égorgés sur ses places et ses adolescents par l'épée de l'ennemi... de libre qu'elle était, elle est devenue esclave » et toutes les nations se sont emparées de ses dépouilles. « Voici que le lieu saint, notre beauté et notre gloire, est réduit en désert, voici que les nations l'ont profané. À quoi bon vivre encore ? »

Si le cri existentiel de Mattathias fait allusion à Yhwh, c'est plutôt par son écho à des prophéties comme celles d'Ézéchiël qui envisagent la chute d'Israël et sa violation par tous les peuples. Dans ce genre de prophéties, le malheur arrive à Israël à cause des iniquités commises par le peuple ; c'est une punition divine. Or cette logique piétiste est absente du discours de Mattathias qui la trouverait sans doute injustifiable ou non pertinente. Son cri est celui de qui vit dans l'humiliation, et qui trouve cette expérience insupportable.

Mattathias quitte Jérusalem avec ses fils et s'installe à Modin. Lorsque les officiers du roi y arrivent pour s'assurer que ses habitants participent bien au culte royal, ils constatent que Mattathias et ses fils se tiennent à part, et lui disent : « Tu es un chef célèbre et puissant dans cette ville, appuyé par des fils et des frères. Avance donc le premier pour exécuter l'ordre du roi, comme l'ont fait toutes les nations, les chefs de Juda et ceux qu'on a laissés à Jérusalem. Tu seras, toi et tes fils, parmi les amis du roi, toi et tes fils serez honorés de dons en argent et en or ainsi que d'une quantité de cadeaux. » La réponse du prêtre est sans équivoque : « Quand toutes les nations établies dans le royaume du roi lui obéiraient, chacune désertant le culte de ses pères, et se conformeraient à ses ordonnances, moi, mes fils et mes frères, nous suivrions l'alliance de nos pères. Nous nous gardons d'abandonner Loi et observances. Nous n'écouterons pas les ordres du roi. Nous ne dévierons pas de notre culte ni à droite ni à gauche. »

Dès que Mattathias a fini son discours, un Juif sort de la foule pour sacrifier sur l'autel selon le décret du roi. « À cette vue, le zèle de Mattathias s'enflamma et ses reins frémirent. Pris d'une juste colère, il courut et l'égorgea sur l'autel. Quant à l'homme du roi qui obligeait à sacrifier, il le tua dans le même temps, puis il renversa l'autel. Son zèle pour la Loi fut semblable à celui que Pinhas exerça contre Zimri, fils de Saul. »

Le texte ne fait toujours pas mention de Yhwh, mais l'histoire qu'il évoque, celle de Pinhas et Zimri, est un épisode de l'histoire mythique que l'on trouve au chapitre 25 du Livre des Nombres. Il s'agit d'un événement qui a lieu pendant le long voyage d'Égypte à Canaan, au moment où le peuple d'Israël s'arrête dans la contrée moabite Shittim. Selon le texte biblique, « le peuple commença à coucher avec les filles de Moab. Celles-là incitèrent le peuple à participer aux sacrifices à leurs dieux, et le peuple mangea et se prosterna devant leur dieux ». Israël s'attache notamment à un dieu particulier – le Baal de Péor – « et la colère de Yhwh s'enflamma contre Israël ».

L'épisode se déroule, il faut le rappeler, après la scène spectaculaire du mont Sinäï, où le dieu a parlé directement avec le peuple. Le peuple d'Israël est censé bien connaître son pouvoir et a déjà prononcé son accord de l'accepter comme seul souverain. Et pourtant, ils l'abandonnent, lui et ses prescriptions, et s'attachent à un autre dieu. Dans sa colère, Yhwh lance une épidémie sur le peuple. Il dit à Moïse : « Prend tous les chefs du peuple. Empale-les, pour Yhwh, à la face du soleil. Alors la colère

de Yhwh se détournera d'Israël. » Moïse passe la responsabilité aux « juges d'Israël ». Il les convoque à « la tente du rendez-vous », où se passe habituellement la communication entre lui et le dieu. Devant le peuple qui s'assemble autour d'eux, il donne aux juges l'ordre suivant : « Que chacun mette à mort ceux de ses hommes qui se sont attachés à Baal de Péor. »

Au moment même où Moïse se trouve avec les chefs du peuple, « un homme d'Israël survient, amenant auprès de ses frères cette Medianite, sous les yeux même de Moïse et de toute la communauté d'Israël, tandis que ceux-là pleurent à l'entrée de la tente de rendez-vous. À cette vue, Pinhas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron, le prêtre, se leva du milieu de la communauté, saisit une lance, suivit l'homme d'Israël dans l'alcôve, et là il les transperça tous les deux, l'homme d'Israël et la femme en plein ventre [ou – à son alcôve]. Et l'épidémie qui frappait Israël fut arrêtée. Et le nombre des morts de l'épidémie – vingt-quatre mille. »

La tuerie de Pinhas apaise la colère de Yhwh. Le dieu se rassure. Il voit que, parmi les prêtres, il y a des braves qui n'hésitent pas à tuer en son nom. Il dit à Moïse : « Pinhas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron, le prêtre, a fait se détourner ma colère des fils d'Israël, en étant l'agent de ma jalousie parmi eux, grâce à quoi je n'ai pas achevé les fils d'Israël dans ma jalousie. C'est pourquoi, tu dis : Je lui donne mon alliance de paix. À lui et à sa descendance après lui l'alliance ; elle lui assurera le sacerdoce à perpétuité, en récompense de sa jalousie pour son Dieu, il expiera les fils d'Israël. »

Le texte des Nombres ajoute deux précisions à la fin de l'épisode : l'homme tué par le prêtre fut Zimri, fils de Salu, prince d'une grande maison (*beit av*) de la tribu de Siméon, et la femme fut Kozbi, fille de Cur, chef des clans, une grande maison (*beit av*) en Madian. Cela donne quelques éléments supplémentaires pour la comparaison de Pinhas à Mattathias : tous deux sont des membres d'une famille noble mais mineure qui s'élèvent contre des figures politiques importantes pour leur peuple. Les deux le font pour Yhwh. Ils incarnent sa volonté par l'exécution de sa jalousie. Ils prennent leur sacerdoce au sérieux : prêtres de Yhwh, ils sont les gardiens de son alliance avec le peuple, et s'assurent que le peuple ait peur de lui.

Le narrateur de 1 Maccabées, qui compare Mattathias à Pinhas, évoque ainsi la structure générale qui fait intervenir la colère de Yhwh dans le comportement de son peuple. La colère qui « plane sur Israël » de la fin de l'exposé de 1 Maccabées est la même que celle qui planait sur eux à Shittim. Dans la métaphore qu'il

époque, Mattathias est Pinhas, l'homme qui sacrifie sur l'autel est Zimri, Antiochos est Baal Péor, et Yhwh, bien que son nom ne soit pas prononcé, est égal à lui-même.

Aussitôt après avoir tué le Juif, Mattathias lance l'appel : « Quiconque a le zèle de la Loi et maintient l'alliance, qu'il me suive ! » Lui et ses fils s'enfuient dans les montagnes. D'autres gens « soucieux de justice et de Loi descendirent au désert pour s'y fixer... » Les soldats du roi les poursuivent et, lorsqu'ils les atteignent, ils décident de les attaquer le jour du shabbat. Ils espèrent que cela les obligera à transgresser leurs lois du jour saint. Mais les Juifs réfugiés dans leur camp restent fidèles à leur cause. « Nous ne sortirons pas, disent-ils, et nous n'observerons pas l'ordre donné par le roi de violer le jour du shabbat. » Ils ne lancent aucune pierre sur les soldats qui les attaquent et ne construisent aucune barricade – tout cela est considéré comme du travail, interdit pendant le shabbat. Ils préfèrent mourir et disent aux soldats : « Le ciel et la terre sont pour nous témoins que vous nous faites périr injustement. »

La décision de ne pas faire la guerre le jour du shabbat n'a rien d'évident. La loi de Yhwh, telle qu'il l'a communiquée au peuple, interdit le travail, pas la guerre. On ne sait pas trop dans quelle mesure le shabbat a été observé par les Juifs avant l'époque maccabéenne⁷, mais on peut supposer qu'il y avait plusieurs manières d'interpréter la loi et de suivre la coutume. Le choix qu'ont fait les membres de la première résistance était sans doute excessif.

La narration nous renvoie en tout cas à un point précis dans l'histoire mythique qui nous permet de penser la structure de ce genre de fanatisme : le moment où Yhwh donne les « dix commandements », dont celui de se reposer le septième jour. C'est au sujet de cette prescription que le texte biblique présente une de ses « anomalies », très appréciées par les commentateurs traditionnels et modernes car productrices de sens.

Le texte des dix commandements apparaît deux fois dans le récit : d'abord dans le Livre de l'Exode (chapitre 20), au moment des faits, puis au Deutéronome (chapitre 5) qui est le discours donné par Moïse au peuple avant l'arrivée à Canaan, où il passe en revue les lois et les commandements prescrits par Yhwh pendant le voyage. La liste est similaire dans les deux versions, à une différence près : elles ne donnent pas la même justification à la prescription d'observer le shabbat. Dans la version du Deutéronome, le commandement d'observer le shabbat est justifié

en faisant recours aux arguments d'ordre éthique – de même que tu étais esclave en Égypte, et que Yhwh t'en a libéré, ainsi toi, lorsque tu auras des esclaves, tu leur donneras le shabbat pour qu'ils se reposent. Il s'agit d'une justification partielle, car elle n'explique pas pourquoi le peuple entier *doit* se reposer, et non seulement ses esclaves. En revanche, dans la version de l'Exode, on trouve la justification suivante :

Souviens-toi du jour du shabbat pour le consacrer. Pendant six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage, mais le septième jour est un shabbat pour Yhwh ton Dieu. Tu ne feras aucun ouvrage, toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton esclave, ni tes bêtes, ni l'étranger qui est dans tes portes. Car en six jours Yhwh a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, mais il s'est reposé le septième jour, c'est pourquoi Yhwh a béni le jour du shabbat et l'a consacré.

Le dieu s'approprie ici ouvertement et pour la première fois la création du monde par Elohim en six jours et le repos pendant le septième jour. Il veut montrer que sa prescription d'observer un jour de repos s'inscrit dans l'ordre universel qu'il connaît le mieux car c'est lui qui l'a fait. Les considérations éthiques sont mises de côté mais, du point de vue logique, la justification est plus satisfaisante – elle touche l'ordre universel.

La version de l'Exode précède-t-elle celle du Deutéronome, ou *vice versa* ? Quoi qu'il en soit, dans l'histoire mythique, l'ordre est bien défini : la première version apporte la parole de Yhwh directement, tandis que la deuxième vient de la bouche de Moïse qui répète devant le peuple les paroles de son dieu.

Conduite à l'aune de l'histoire biblique, la lecture de 1 Maccabées peut dès lors nous permettre de comprendre le fanatisme de la première résistance dans les termes du mythe. Leur refus de transgresser la loi de shabbat au prix de leur vie serait une réponse à la demande de Yhwh d'être reconnu comme Elohim. Ils partageraient avec lui la peur de ne pas être apprécié par les êtres humains comme seul représentant du monde divin.

Yhwh est un personnage de l'histoire mythique et sa peur est la forme fictionnelle d'une peur humaine à laquelle sont attachés les membres de la première résistance. Ils préfèrent mourir plutôt que d'accepter l'aspect contingent de l'interdiction. Ils vont mourir ainsi dans la croyance que même si l'interdiction de travailler le shabbat est arbitraire, il existe quelque part dans « le ciel et la terre » une instance qui légitime l'adhésion à une telle

coutume et rend injuste les tentatives de la briser ; comme s'il y avait un accord universel incluant en principe Antiochos et ses soldats, que ces derniers choisissent de violer. C'est la croyance en cette instance supérieure, laquelle surveillera l'infraction du roi grec et le jugera injuste, qui pousse ces Juifs à la mort.

Si les mythes sont produits, développés, entretenus et transmis pour calmer, entre autres, les angoisses humaines, la particularité du mythe de Yhwh, telle qu'elle se révèle dans ce moment de crise du ^{III}^e siècle avant notre ère, est que l'objet de l'angoisse qu'elle traite concerne le fait (propre à tous les mythes) de sa non-universalité. C'est la peur que la structure assumée et fournie par le mythe n'ait finalement aucun appui dans la réalité naturelle et sociale en dehors de l'esprit des gens qui y croient. La première résistance échoue parce qu'elle est soumise entièrement à cette peur.

Lorsque les auteurs juifs et chrétiens reprendront cette histoire, ils en développeront la figure du « martyr » et donneront nom et notoriété à cette forme de courage et de mort. Le martyr, le témoin, dit quelque chose d'important au sujet de la « cause » pour laquelle il a donné sa vie : qu'elle définit l'existence. C'est la vérité qu'il fonde par son acte. En le faisant, il nie la possibilité inverse, celle de la perte absolue ; il nie que l'« alliance », c'est-à-dire la structure qui donne sens à sa vie, soit finalement une affaire entièrement subjective... que le mythe ne soit « qu'un » mythe. Sa « foi », celle qui lui donne le courage de faire face à la mort, contient toujours cette peur.

Les Juifs qui ne voulaient pas se défendre le jour de shabbat sont tués par les soldats grecs. Yhwh, quant à lui, arrive au bout de sa parole. Il ne peut plus se contenter du mécanisme habituel – présenter les malheurs du peuple (« la colère qui plane sur Israël ») comme punition. Le peu de gens qui lui restent fidèles meurent parce qu'ils suivent sa loi, et la plus grande partie du peuple est déjà partie ailleurs, vers une autre alliance d'une dimension universelle plus appuyée dans la réalité politique et sociale, celle du roi grec et de la culture hellénistique qu'il représente. Ces gens vont peut-être commémorer leur dieu ethnique, local, en en faisant le voisin d'autres dieux de leur panthéon. Mais ce n'est pas comme mémoire que Yhwh espère marquer sa présence dans l'esprit humain. Il veut laisser une marque sur le présent. Lui est le dieu qui ne veut pas de stèles. Il veut que ses lois et prescriptions soient gravées dans la sphère privée et intime, dans les cœurs et les âmes, aux portes de la

maison, au réveil et au coucher... Il veut justement que sa parole agisse sur ceux et celles qui l'entendent. Être là au moment des faits, orienter l'histoire dans son sens. Or, ici, il voit ce qui se passe lorsque le peuple va dans son sens : il disparaît ! Et avec lui, l'espoir de laisser la moindre trace, ne serait-ce que sous la forme d'une mémoire distante et reculée.

Lorsque Mattathias et ses amis apprennent la mort des Juifs qui n'ont pas fait la guerre le jour du shabbat, ils se disent : « Si nous faisons tous comme ont fait nos frères, si nous ne luttons pas contre les nations pour notre vie et nos observances, ils nous auront vite exterminés de la terre. » Ils prennent une décision : « Tout homme qui viendrait nous attaquer le jour du shabbat, combattons-le en face, et ainsi nous ne mourrons pas tous comme nos frères sont morts dans les cachettes. » Pour garder leur mode de vie, il faut, croient-ils, en repenser la justification. S'ils ne changent rien, ils disparaîtront, et l'alliance pour laquelle ils sont prêts à mourir n'aura personne pour l'observer. On arrive au bout du raisonnement au-delà duquel il n'y a que la mort, l'oubli, le silence. Pour continuer la marche, pour éviter la frontière, il faut réorienter le raisonnement, repenser l'alliance qui donne sens à la vie que l'on ne veut pas perdre.

Yhwh, de son côté, comprend qu'encore une fois il lui faut repenser son rapport aux êtres humains. C'est une leçon qu'il a apprise au long de son histoire. Il a beau essayer de manipuler l'ordre des choses, il arrive toujours un moment où son pouvoir est compromis et où son anéantissement s'annonce. Pour éviter le danger – que les êtres humains deviennent comme lui –, il doit conclure des pactes avec certains d'entre eux. S'il manque de le faire de manière efficace, il ne sera plus qu'un dieu parmi d'autres, voire ne le sera plus du tout. Et à présent, étant donné l'anéantissement certain du seul groupe humain qui le prenne au sérieux, il doit à nouveau prendre le risque d'exposer sa faiblesse, en admettant que son pouvoir n'est pas établi et qu'il lui faut l'aide des hommes pour l'appuyer.

Un nouveau pacte se conclut, un accord donnant-donnant. Il a toujours la forme que Yhwh et ses prophètes martèlent dans les livres bibliques – la protection en échange de la reconnaissance –, mais ce qui est protégé et ce qui est reconnu changent. Le livre nous donne l'impression que Mattathias et ses amis savent se protéger de leurs ennemis, et que de toute manière, la mort et la souffrance ne leur font pas peur en soi. S'ils cherchent à se protéger, ce n'est pas des ennemis en chair et en os, mais de la

folie, c'est-à-dire de la possibilité que leur résistance n'ait pas de sens et qu'ils doivent accepter l'autorité réelle du roi grec.

Quant à la reconnaissance que Yhwh cherche à obtenir, elle ne concerne pas ses attributs. Le peu de partisans qu'il a ne remettent pas sa divinité ni sa souveraineté en cause. Et c'est précisément là que se situe le problème – ils prennent tellement au sérieux sa demande d'être reconnu comme seul souverain divin qu'ils risquent de disparaître. Pour contourner la crise, le dieu doit exposer alors une autre dimension de sa faiblesse : le fait qu'il n'est qu'une fiction, et que, pour que cette fiction persiste, il faut prendre vis-à-vis d'elle un peu de distance et participer à sa fabrication. Cette vérité est trop scandaleuse pour être exprimée ouvertement. Il vaut mieux la refouler et laisser le dieu en dehors de l'histoire, comme le fait l'auteur de 1 Maccabées.

Après la mort de Mattathias, son fils Judas prend sa place à la tête du mouvement. Contrairement aux héritiers d'Alexandre qui combattirent les uns contre les autres après sa mort, les frères de Judas et « tous les partisans de son père lui prêtèrent leur concours ».

Lorsqu'un chef militaire de Syrie, qui cherche à « se faire un nom » auprès du roi grec, constate l'émergence du nouveau pouvoir disruptif, il saisit l'occasion. Il monte une armée professionnelle contre Judas, en pensant que la victoire est acquise. Les soldats de Judas le pensent également – « Comment pourrions-nous, en si petit nombre, lutter contre une si forte multitude ? Nous sommes exténués, n'ayant rien mangé aujourd'hui. » Mais Judas leur explique que ce qui compte, ce n'est ni le nombre de soldats ni leur puissance physique, car en fin de compte, « c'est du ciel que vient la force ». L'histoire lui donne raison. Dès qu'il achève son discours, il attaque l'armée syrienne à l'improviste, tue huit cents soldats et chasse le reste. Comment a-t-il pu gagner, avec quelques soldats affamés ? Le discours historique nous livre une réponse rationnelle : c'est grâce à l'effet de surprise. Mais l'autre possibilité, celle que le dieu soit intervenu pour faire gagner sa troupe, est bien insinuée par le narrateur.

Après cette victoire, l'histoire du peuple d'Israël reprend. Judas « étendit le renom de son peuple, revêtit la cuirasse comme un géant et ceignit ses armes de guerre. Il engagea mainte bataille, protégeant le camp par son épée. [...] Il causa d'amers déboires à plus d'un roi, réjouit Jacob par ses actions, et sa mémoire sera en bénédiction à jamais. Il parcourut les villes de Juda pour en

exterminer les impies, et détourna d'Israël la colère. Son nom retentit jusqu'aux extrémités de la terre car il rassembla ceux qui étaient perdus. »

Yhwh reprend lui aussi son histoire avec de nouvelles forces. À la fin du ^{III}^e siècle, le pouvoir croissant du royaume hasmonéen parvient à conquérir des terrains au-delà des frontières de la Judée et de ses provinces voisines, et force la conversion de ses habitants. Ceux-là sont « judaïsés » et font dorénavant partie du peuple juif. On pourrait dire que les exploits des Hasmonéens élargissent le peuple de Yhwh, mais, en réalité, l'expansion est très limitée. Dans le monde gréco-romain avant notre ère, les Juifs restent toujours un peuple particulier, et le rêve de Yhwh, d'être reconnu comme Elohim par tous, est bloqué.

De ce point de vue, l'universalisation de Yhwh à la fin de l'Antiquité, au détriment d'autres dieux de plus grande renommée, ramène à l'esprit les propos de Judas Maccabée lorsqu'il encourage ses soldats affamés avant la bataille de Beth Horon : « Qu'une multitude tombe aux mains d'un petit nombre est chose facile, et il est indifférent au Ciel d'opérer le salut au moyen de beaucoup ou de peu d'hommes, car la victoire à la guerre ne tient pas à l'importance de la troupe : c'est du ciel que vient la force. »

AU DÉSERT

Avec l'établissement du royaume hasmonéen, dont les frontières dépassent largement la région de la Judée, la structure triangulaire du mythe – le dieu, le peuple, le pouvoir politique – retrouve les éléments nécessaires pour se reconstituer. Le dieu est là, présent, souverain, terrorisant. Le peuple aussi est là, hésitant comme toujours – accepte-t-il, ou non, le dieu comme seul souverain divin ? Et si oui, comment ? Quant à la figure de l'empereur, on la trouve chez les grands prêtres qui fonctionnent en réalité comme des rois avant de s'attribuer ce titre. Ils sont les garants de l'alliance entre le dieu et le peuple et participent activement à l'inscription du mythe dans la réalité sociale et culturelle des Juifs.

Mais tout le monde ne se retrouve pas dans la mise en scène hasmonéenne. La libération de la puissance psycho-politique du mythe pendant la crise a fait apparaître dans la société judéenne d'autres modalités de l'inscription de Yhwh dans la réalité. Le cas exemplaire est celui de la « secte de Qumrân » qui se forme à

partir du milieu du III^e siècle avant notre ère à l'est de Jérusalem, dans la région désertique qui borde la mer Morte. Les traces laissées par la secte donnent l'image d'un groupe dont le principe organisateur de la vie individuelle et collective est le désir de Yhwh d'être reconnu comme Elohim. Et ce qu'elle dit de l'accomplissement de ce désir, c'est qu'il ne peut pas avoir lieu dans le contexte politique de la cité hasmonéenne. Si l'on prend la demande de Yhwh au sérieux, on doit y répondre en dehors de la structure théologico-politique imposée par les rois-prêtres.

On identifie souvent la secte de Qumrân aux Esséniens dont parlent trois auteurs antiques du I^{er} siècle de notre ère : Flavius Josèphe, Philon d'Alexandrie et Pline l'Ancien⁸. Or les écrits de la secte n'emploient jamais la dénomination d'Esséniens. Certains utilisent plutôt le nom *yahad* (« ensemble ») pour se référer à la communauté. Les lois qui régissent cet ensemble d'individus sont très inspirées, en général, des traditions sacerdotales et c'est pour cela que l'on suppose que les fondateurs de la secte étaient des prêtres de Jérusalem qui contestaient la politique religieuse de la cité. Ils se sont retirés dans le désert pour mieux répondre aux exigences cultuelles et éthiques de leur maître.

Le site archéologique de Qumrân est composé d'une région habitable, une sorte de mini-cité monastique, avec des bains rituels et un cimetière, et, un peu plus loin sur la falaise, de onze grottes dans lesquelles ont été retrouvés des centaines de rouleaux, en hébreu, en grec et en araméen, dans les années 1940 et 1950. La plupart ont été rédigés entre – 150 et 70, certains sur place et d'autres ailleurs. Certains rouleaux ont été apportés de Jérusalem, parmi lesquels un petit nombre date du III^e siècle avant notre ère.

Outre les écrits « sectaires » – des lois et des traditions herméneutiques qui ont été rédigées pour l'usage de la communauté qumrânienne –, la bibliothèque de Qumrân contient des textes qui circulaient parmi d'autres milieux juifs de l'époque et que les membres de la communauté ont probablement apportés avec eux de l'extérieur (puis ont continué à copier sur le site). Parmi ces textes se trouvent les plus vieux exemplaires des livres bibliques que nous possédons aujourd'hui⁹. Le texte biblique des rouleaux n'est pas entièrement identique à la version canonique, mais les différences ont rarement des conséquences sur la figure de Yhwh et sur son rapport aux êtres humains en général et au peuple d'Israël en particulier. Ces copies des livres bibliques existent dans un état fragmentaire en trois langues – la plus grande partie en hébreu (dont la plupart en caractères carrés et le

reste en paléo-hébreu), puis quelques manuscrits en grec (une version proche de la Septante) et en araméen. J'écris « livres bibliques », mais c'est un usage anachronique, car la Bible (juive ou chrétienne) n'a été canonisée que plus tard, des dizaines d'années (au moins) après que le site fut abandonné.

Grâce à l'examen des rouleaux et des fragments retrouvés, on sait que les Qumrâniens possédaient parfois jusqu'à quelques dizaines de copies pour chaque livre « biblique ». Cela ne veut pas nécessairement dire que ces livres avaient le même statut canonique que celui qu'ils ont acquis dans les siècles suivants. La bibliothèque de Qumrân contient d'autres livres « para-bibliques », c'est-à-dire qui recourent une partie de l'histoire biblique, mais ils offrent une version différente de celle qui sera canonisée par la suite. Dans certains de ces textes, la distinction entre Yhwh et Elohim est dissimulée ou effacée.

Prenons pour exemple un texte araméen connu par les chercheurs sous le nom d'« Apocryphe de la Genèse », trouvé dans la grotte numéro 1 de Qumrân. Il se concentre sur l'histoire de Noé et sur une partie de l'histoire d'Abraham. À part les deux protagonistes humains figure aussi un dieu dont les activités recourent en grande partie celles de Yhwh dans la Genèse. Cependant, son nom est El Elyon et « Maître (*mara*) du ciel et de la terre ». Si ce texte est bien une reprise du récit biblique, il pourrait donc témoigner d'une tendance à effacer la différence entre les deux personnes divines, Yhwh et Elohim, et à les condenser en une seule.

Un autre cas est constitué par le livre hébraïque des Jubilés, dont le nombre de copies (15) est similaire à celui de certains livres « bibliques » de la bibliothèque de Qumrân. Les manuscrits les plus anciens datent du début du 1^{er} siècle de notre ère mais le texte lui-même date probablement du 1^{er}, voire du 11^e siècle avant notre ère. Le livre existait également dans d'autres langues de l'Antiquité, comme le grec ou l'éthiopien, et ses versions ont circulé parmi des Juifs et des chrétiens du Proche-Orient et du monde méditerranéen dans les siècles ultérieurs.

Le Livre des Jubilés recoupe les événements de la Genèse et de la première partie de l'Exode – depuis la création du monde, de l'homme et de la femme jusqu'au moment de l'alliance au Sinaï. Les différences entre la narration des Jubilés et le récit biblique sont nombreuses. Pour notre propos, il faut en mentionner deux. (1) Contrairement au Livre de la Genèse dont le narrateur est anonyme, dans les Jubilés il s'identifie à l'« ange de face » de Yhwh, c'est-à-dire l'ange le plus proche du dieu, qui raconte à

Moïse l'histoire du monde et d'Israël depuis la création du monde jusqu'à l'Exode et la révélation de la Loi au Sinaï. Le temps couvert par la narration est divisé en périodes de cinquante ans, d'où le nom du livre. (2) Le Livre des Jubilés efface la distinction entre Yhwh et Elohim. Dans la version des Jubilés, il n'y a qu'un seul récit de création, proche dans son organisation de celui de Genèse 1 (la création ordonnée en six jours), mais avec pour agent le même dieu, Yhwh, dont l'ange raconte l'histoire à Moïse.

Le mythe des Jubilés pourrait être une réaction au mythe de la Genèse, une prise de position par rapport à lui, une réponse positive à la demande du dieu biblique qui veut être reconnu comme Elohim, le créateur du monde ordonné en six jours. Mais le rapport historique entre les deux mythes (et non nécessairement les deux livres !) pourrait aussi être inversé : la version du Livre de la Genèse serait alors une réponse négative à la demande de Yhwh – tu veux qu'on te reconnaisse comme Elohim, eh bien, nous commencerons la narration par une distinction claire entre deux personnes divines dont la seconde, toi, est l'inférieure.

Ce mythe n'a probablement pas été conçu par les membres de la secte, mais le nombre de fragments du livre trouvés sur le site pourrait témoigner de la difficulté que la distinction entre Yhwh et Elohim aurait posée à la secte de Qumrân. En effet, les écrits « sectaires » de Qumrân revendiquent la divinité de Yhwh d'une manière qui est incompatible avec le doute que laisse planer le début de la Genèse. Ils répondent positivement à la demande de Yhwh d'être reconnu comme le créateur du monde en six jours, et reproduisent la soumission à ce dieu, préconisée par les prophètes.

Une grande partie de ces écrits cite le texte biblique – de la Torah ou des prophètes notamment – mais, au lieu d'appeler Yhwh par son nom, les textes lui donnent un des noms divins génériques. Par exemple, la composition eschatologique connue sous le nom de « la guerre entre les fils de la lumière et les fils de l'obscurité » donne une description assez élaborée de la guerre à venir, dans laquelle on cite plusieurs fois la parole biblique de Yhwh comme parole oraculaire, autoritaire, à la manière des prophètes, en l'attribuant à El (Dieu). Les auteurs des *Pesharim* – des recueils d'interprétations allégoriques et apocalyptiques des prophéties bibliques – font la même chose. Dans certains autres textes, on trouve le nom de Yhwh remplacé par le titre de Seigneur (*adonai*) – une pratique qui allait devenir courante chez les Juifs des siècles suivants.

L'identification de Yhwh au créateur du monde en six jours a une conséquence majeure sur le mythe. Prenons comme exemple l'épisode du jardin d'Éden : l'hésitation sur la question de l'identification fait du jardin un lieu équivoque. Si l'on reste fidèle au texte biblique de la Genèse, et qu'on refuse l'identification de Yhwh à Elohim, Éden est en effet le jardin royal de Yhwh, où l'homme n'est qu'un esclave plus ou moins privilégié. Si, en revanche, on accepte l'identification, alors on doit accepter également que le jardin fait partie du monde parfait créé par Elohim : il n'est plus, dans cette perspective, un lieu d'esclavage, ni même une cage dorée, mais le lieu de la béatitude par excellence, la source de toute liberté – le paradis.

Dans une optique plus large, si l'on fait du dieu rival de l'homme le dieu même qui a créé le monde parfait en six jours, dans lequel l'homme avait un statut royal non contesté, alors le désir du dieu change de direction. Il n'est plus tourné vers lui-même, mais vers l'ordre du monde en général. Il devient le maître de la structure. Satisfaire le désir de Yhwh revient, dans ce mythe, à se mettre en accord avec un ordre universel. Être son esclave, exécuter sa volonté, telle serait finalement la plus grande forme de liberté.

Ainsi, la condensation de Yhwh et Elohim en une seule divinité ne fait pas disparaître la distinction entre les deux personnes divines (et leur deux créations), mais la déplace vers le monde humain. Les écrits de la secte transmettent une vision très dichotomique de ce monde en distinguant entre les fils de la lumière – ceux qui sont fidèle à l'alliance conclue entre le dieu d'Israël et son peuple – et leurs ennemis, les fils de l'obscurité. Puis, à l'intérieur du monde juif, ils distinguent entre deux partis – l'un, celui des méchants qui ont « trahi l'alliance », dirigé par le « méchant prêtre » ou l'« homme de la tromperie » ; l'autre, celui des bons, dont le chef est le « maître de justice ». C'est un monde binaire où l'homme peut être soit bon soit mauvais. Mais, bien entendu, si l'homme accepte cette vision du monde, c'est qu'il considère qu'il est du côté des bons, de la lumière, de la justice, de la vérité...

Pour appuyer l'hypothèse de cette appartenance à la société des justes, il faut vivre sa vie entièrement en accord avec son souverain. La structure triangulaire doit disparaître en faveur d'une hiérarchie rigide qui place le sujet au-dessous d'un maître placé directement sous le maître de l'univers. La liberté réelle se réduit, mais l'angoisse que l'on vit dans un délire se réduit également, ce qui nous fait entrer dans un autre type de liberté.

Nous avons déjà rencontré cette autre liberté avec l'histoire de la première résistance juive à Antiochos. Pour la secte de Qumrân, qui ne vit pas sous la menace du roi grec, la voie est ouverte pour une vie conçue entièrement à l'intérieur du rêve.

Certes, pour le moment, on ne peut mener cette vie qu'en dehors du monde. Mais un jour viendra, promet le mythe de Qumrân, où les fils de la lumière gagneront le combat ultime. Alors, l'alliance couvrira toute la terre, la justice et la vérité régneront, le désert sera partout.

CHAPITRE IV

Yhwh devient Dieu (mais reste juif)

RETOUR EN ÉGYPTES

L'auteur de 1 Maccabées et l'historiographie juive ultérieure décrivent la crise du ^{II}^e siècle comme une réaction au processus d'hellénisation en cours : des Juifs qui ne font pas partie de l'élite hellénisée rejettent l'hégémonie de la culture dominante pour rester fidèles à leurs traditions ancestrales. Pourtant, la création d'un espace géographique vaste et multiethnique où la langue et la culture grecques sont dominantes est en réalité un élément positif dans l'universalisation de Yhwh. Dans l'histoire mythique, l'unicité linguistique et politique de plusieurs nations se présente d'abord comme une menace pour Yhwh, au début de sa carrière, dans l'épisode de la tour de Babel. Avec le temps, le dieu comprend toutefois que cette unicité peut lui servir. C'est un motif récurrent dans l'histoire du dieu : ce qui est d'abord considéré comme une menace (la volonté indépendante de l'homme, la structure du « peuple », l'unicité politique) devient, successivement, un mal nécessaire, puis un outil qui l'aide à établir son pouvoir.

L'intégration du mythe de Yhwh dans la culture grecque est devenue possible au ^{III}^e siècle avant notre ère, avec la publication de la traduction en grec des cinq livres du Pentateuque – Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome. Cette traduction est couramment appelée la Septante car, selon la légende, elle fut préparée par environ soixante-dix sages juifs venus de Jérusalem sur ordre du roi grec d'Égypte, Ptolémée 2 (283-246 avant notre ère). Elle facilita l'effort de plusieurs Juifs pour inscrire leur mythe dans le monde hellénistique : désormais, ils disposaient d'un texte fondateur rédigé en grec, et les liens avec les autres écrits grecs – philosophiques ou poétiques – ne tardèrent pas à se manifester.

Les manuscrits complets de la Septante datent de la fin de

l'Antiquité (recopiés dans des Bibles chrétiennes), mais des fragments du 1^{er} siècle avant notre ère ont été trouvés à Qumrân. La Septante n'est pas la seule traduction grecque du Pentateuque réalisée dans l'Antiquité, mais c'est elle qui a posé les bases de l'inscription du mythe dans la culture hellénistique et celles qui lui succéderont. Jusqu'aujourd'hui, en effet, on utilise de préférence les titres dérivés de cette traduction – la « Genèse » au lieu du « Commencement » (*bereshit*), l'« Exode » au lieu des « Noms » (*shemoth*), etc.

En réalité, le texte de la Septante ne se présente pas comme une traduction. Du point de vue purement empirique, il est possible d'envisager la possibilité peu probable qu'elle précède le texte hébreu. Les historiens qui ont analysé les rouleaux bibliques (en hébreu) de Qumrân ont par ailleurs prouvé que, dans plusieurs cas, la Septante conservait une version plus proche du texte qumrânien que la version canonique que l'on connaît des manuscrits médiévaux.

Lorsqu'on dit que la Septante est la traduction du texte hébreu, on suit avant tout les témoignages des anciens, dont le premier est l'auteur de La Lettre d'Aristée. Ce texte, bien connu dans l'Antiquité, date probablement du II^e ou du I^{er} siècle avant notre ère¹. Il se présente comme le récit fait par Aristée, un conseiller du roi égyptien Ptolémée II, à son frère Philocrate, au sujet de son « ambassade auprès d'Eléazar, le grand prêtre des Juifs » (1). La mission de l'ambassade, dont Aristée fait partie, était de choisir des savants juifs qui viendraient à la cour royale à Alexandrie pour y traduire leurs « lois » en grec. Pour le roi, il s'agissait d'un complément nécessaire à la collection de la bibliothèque royale – la fameuse bibliothèque d'Alexandrie dont la Lettre d'Aristée constitue le premier témoignage historique.

Voici comment la Lettre présente l'enjeu politique de la traduction. Cette dernière aurait été commandée par le roi, qui avait suffisamment de pouvoir sur les Juifs pour en faire des esclaves et pour faire venir les plus sages d'entre eux à sa cour. Mais il y aurait eu, aussi, un enjeu intellectuel – la traduction était censée combler un trou dans la collection royale du savoir universel. Aux yeux de l'auteur de la Lettre, l'événement de la Septante représenta ainsi un moment spécial où la supériorité intellectuelle de la sagesse juive était reconnue au sein du monde grec, et ce par les plus hautes autorités – le roi et son bibliothécaire. L'inscription du mythe dans la culture grecque, qui prend ici la forme très concrète de l'inclusion du Pentateuque dans la bibliothèque universelle d'Alexandrie, est donc assurée

par ces deux facteurs : d'un côté, la supériorité intellectuelle de leur loi ; de l'autre, l'autorité du roi Ptolémée, dont l'action politique correspond aux valeurs vertueuses partagées par les Juifs et les Grecs.

L'auteur de la Lettre ne parle jamais du « mythe ». Bien au contraire, il se montre fidèle à la dichotomie constitutive de certaines élites intellectuelles du monde hellénistique entre le discours rationnel du *logos* et le discours populaire des conteurs, du *mythos*, et se range clairement du côté du premier. Bien que l'histoire qu'il donne de la traduction soit en grande partie fictive, le style du texte n'est pas légendaire, surtout lorsqu'on le compare à la version rabbinique de l'histoire de la Septante où les soixante-dix traducteurs travaillent séparément et produisent tous exactement le même texte². Cette légende sera également associée à la Septante par les chrétiens (par exemple Augustin dans le livre 18 de la *Cité de Dieu*), ce qui obligera Jérôme à la réfuter dans son introduction à la traduction latine du Pentateuque, pour s'appuyer sur la version plus rationnelle de la Lettre d'Aristée.

Le rejet ou le refoulement du mythe est par ailleurs beaucoup plus explicite ici qu'il ne l'était dans 1 Maccabées. À la fin de la Lettre, Aristée écrit à son frère : « Tu as là toute l'histoire, comme je l'avais promis, Philocrate. Je pense, en effet, que cela t'intéresse plus que les livres des conteurs (*tôn muthologon biblia*) » (§ 322). Quant au contenu mythique des livres du Pentateuque, l'auteur n'en fait aucune mention. Il présente ces livres comme s'ils contenaient uniquement des lois – de bonne conduite, de la pensée, de l'univers. Dans la même veine, l'auteur évite l'usage du nom de Yhwh dans l'ensemble du texte. Cela pourrait s'expliquer au sujet de la Septante, qui remplace le nom du dieu par le titre de Seigneur (*kurios*) ; mais, en réalité, on n'est pas certain que ce remplacement ait été pratiqué de manière systématique avant l'ère chrétienne³. L'auteur n'emploie pas même le nom quand il donne une description assez élaborée des vêtements du grand prêtre à Jérusalem : bien qu'il écrive avoir vu sur le bonnet du grand prêtre le « nom du Dieu », il ne le donne pas.

C'est comme si la démythification du Pentateuque était le prix à payer pour l'inscrire dans le savoir universel, représenté par la collection royale. Tout au long de la lettre, son auteur parle de « La Loi » juive comme d'un savoir exemplaire. Au début du texte, Aristée écrit à son frère qu'il lui raconte l'histoire parce qu'il connaît « son amour de savoir », qu'il partage, et qui est finalement la raison pour laquelle il (Aristée) a participé au projet de la traduction. « J'ai la conviction, en effet, que, avec tout le

penchant que tu as pour la sainteté et la conduite de ceux qui vivent selon les principes de leur auguste loi, tu apprendras volontiers ce que je me propose de te raconter, toi qui viens seulement d'arriver de ton île chez nous, avec le désir d'apprendre tout ce qu'il y a d'enrichissant pour l'âme » (5).

Loin de raconter des contes, dit Aristée, ces livres contiennent des principes nobles, intellectuels et moraux, que tout homme cherchant à « purifier » son âme devrait connaître. Si c'est le cas, pourquoi les Juifs sont-ils les seuls à les connaître ? C'est la question que pose le roi à son bibliothécaire. Ce dernier place la particularité des Juifs, ou bien la cause de la particularité de leur savoir, sur le plan linguistique. On ne peut pas simplement transcrire (*metagraphês*) ces livres, dit Démétrius, car la langue des Juifs est particulière à la fois à l'écrit (caractères spéciaux) et à l'oral (en l'entendant, on pense que c'est du syriaque, mais c'est un autre *tropos* linguistique). Il faut donc les interpréter (*ermeneias*), c'est-à-dire les traduire. Plus loin dans le texte, on apprend par Démétrius qu'il existait d'autres traductions/interprétations de la loi juive, mais qu'il leur manquait une « sollicitude royale » (29-30) ; seul le cachet du roi pouvait garantir au texte son exactitude et sa stabilité.

Après avoir rapporté le dialogue entre Démétrius et le roi, Aristée intervient dans le récit. Il raconte à son frère qu'il a décidé de saisir l'occasion pour demander au roi la libération des esclaves juifs en Égypte. Selon Aristée, il s'agit de Juifs que le père du roi a déportés en Égypte après la guerre avec les Séleucides, quelques décennies auparavant. Aristée, qui veut libérer ces esclaves juifs, décide d'utiliser la traduction comme un levier : puisque le roi reconnaît la nécessité du projet, et qu'il a intérêt à ce que les Juifs traduisent correctement le texte, il doit leur donner quelque chose en retour.

Pour justifier sa demande, Aristée fait recours à une théologie monothéiste dont il suppose que le roi la partage avec lui. Les Juifs, dit Aristée au roi, ont le même Dieu que toi, le seul maître divin et créateur de l'univers. C'est un Dieu métapolitique : il a donné aux Juifs leur loi, et au royaume de Ptolémée il assure la prospérité. Autrement dit, la bienveillance du roi à l'égard des Juifs sera sans doute appréciée par ce Dieu. « Car c'est le Dieu souverain maître et créateur de l'univers qu'ils adorent, celui qu'adorent tous les hommes et que, nous autres, ô roi, nous appelons seulement d'une façon différente : Zeus... » (16). Il s'agit d'une des premières attestations de l'idée qui deviendra

relativement répandue dans des discours théologiques dès la fin de l'Antiquité que tous les dieux adorés ne sont en réalité que des noms différents de la même divinité. Ici, cette idée est appliquée au dieu des Juifs, que l'on connaît par ailleurs sous le nom de Yhwh.

Après cet entretien, le roi envoie Aristée à Jérusalem pour demander au grand prêtre Eléazar de lui envoyer des traducteurs. Eléazar choisit soixante-douze traducteurs, tous des « hommes du plus grand mérite, d'excellente éducation, vu la distinction même de leurs parents, et qui non seulement étaient passés maîtres dans les lettres judaïques, mais s'étaient, de plus, adonnés sérieusement à la culture hellénique » (121). Lorsque les sages arrivent dans la cour royale, ils laissent une impression remarquable. « Pour les entretiens et les discussions sur tout passage de leur loi, ils étaient doués d'un grand talent, préoccupés de tenir le juste milieu – car c'est bien le mieux –, dépouillés de toute rudesse et de tout défaut de culture de l'esprit... » (122). Aristée insiste beaucoup sur les festivités qui ont alors lieu à Alexandrie, pour célébrer leur arrivée, et sur l'intérêt que porte le roi aux discussions qu'il a avec eux.

Le portrait de la cour royale laisse envieux. Selon Aristée, l'entourage du roi est composé d'intellectuels qui adorent se pencher sur les questions métaphysiques et éthiques qui occupent d'habitude les philosophes. Le roi lui-même, bien qu'il ne soit pas philosophe, estime beaucoup les philosophes et leur activité. Il reconnaît enfin leur supériorité intellectuelle et intègre leur sagesse dans la pratique du pouvoir.

Au cours des discussions, l'idée principale défendue par les sages de Jérusalem est que la loi juive est compatible avec les valeurs éthiques et intellectuelles que les élites alexandrines considéraient comme supérieures. Sur le plan éthique, la loi sollicite et cultive la tempérance, la prudence, l'abstinence sexuelle, la modération. Sur le plan politique, elle organise parfaitement la cité et les rapports de pouvoir. Enfin, sur le plan théologique, elle permet de connaître le Dieu universel. On n'y trouve aucune citation du texte biblique, mais la posture des Juifs dans la cour royale n'est pas sans rappeler la prophétie de Zacharie – ils sont là pour servir aux autres nations de point de repère, de boussole qui les aidera à trouver la « bonne vie ».

Après ces débats féconds et instructifs, les traducteurs se mettent au travail. On les installe dans une belle maison où ils se réunissent pendant soixante-douze jours. À la fin de cette période, la traduction est prête. Les Juifs alexandrins à qui on la présente

confirment qu'il s'agit d'une excellente traduction. Puis, le texte est envoyé au roi. En lisant le texte, Ptolémée ne cache pas son étonnement – comment se fait-il qu'il n'en ait jamais entendu parler jusqu'ici ? Pourquoi « aucun historien ni poète » n'a-t-il trouvé bon de mentionner ce livre noble ? On peut y lire en effet une critique de toute la culture hellénistique – comment cette culture a-t-elle pu ignorer jusqu'alors cette œuvre magnifique ? Cette question sera posée par des auteurs juifs ultérieurs écrivant en grec comme Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe. S'ils ont besoin de la répéter, c'est parce que malgré le cachet royal et la qualité intellectuelle de la Septante, au I^{er} siècle de notre ère, cette traduction continuera d'être exclue de ce que l'on peut appeler la culture hégémonique du monde gréco-romain.

Pour l'instant, nous n'en sommes toutefois qu'au III^e siècle avant notre ère, le moment supposé des événements dont parle la Lettre d'Aristée. C'est un moment où l'espoir n'a pas encore disparu et où l'on peut encore envisager que les détenteurs de la culture grecque finiront par ouvrir leurs bras aux traditions des Juifs. Contrairement à Philon et surtout à Flavius Josèphe, qui rejettent la responsabilité de l'ignorance du texte des Juifs sur les Grecs, pour Aristée la « faute » vient du texte lui-même et de sa dimension divine. Lorsque Démétrius répond au roi, il affirme que ce livre, à cause de son origine divine, n'a pas pu être traduit auparavant – ceux qui s'y sont essayés ont été frappés par des maladies mentales ou physiques puisqu'ils ont tenté de rapporter « aux hommes ordinaires » les paroles divines, sans comprendre ni assumer entièrement la grandeur de la tâche. À présent que le texte a été mis en grec par les philosophes exceptionnels que sont les traducteurs venus de Jérusalem, la voie est néanmoins ouverte à son inclusion dans le patrimoine culturel grec.

Quant à Ptolémée, il est très impressionné par ce qu'il vient de lire : il ordonne la production de nombreuses copies de la traduction, puis renvoie les traducteurs chez eux avec de l'argent et de l'or du trésor royal, les implorant de revenir le voir s'ils en sont d'accord, parce qu'il apprécie beaucoup leur présence auprès de lui.

La Lettre d'Aristée dessine un terrain d'entente très vaste, partagé par tous les gens cultivés, grecs ou juifs. Ils ont la même culture dans le sens le plus profond du terme – ils croient au même dessein de l'être humain et ils ont la même conception de la structure théologico-politique de l'univers. Pourtant, si l'entente judéo-hellénistique se veut épistémologique et

philosophique, elle tombe dans cette lettre dans une distinction ethnique, pour ne pas dire raciste. Les Juifs et les Grecs, en effet, sont opposés par Aristée aux « Égyptiens et [à] leur pareil, qui mettent leur confiance dans des bêtes, le plus souvent des serpents et des animaux féroces, se prosternent devant, leur offrent des sacrifices pendant qu'ils sont vivants et quand ils sont crevés » (138).

Le regard dénigrant envers les indigènes s'inscrit dans le même mouvement que le regard admiratif, inclusif, envers un « nous » imaginé. Le Juif est comme le Grec parce qu'il n'est pas Égyptien. Ce n'est donc pas seulement le Juif de Zacharie, ce porteur et prophète du Dieu universel, que l'on peut trouver dans la Lettre, mais aussi celui du Livre d'Ezra, qui se distingue des indigènes de manière catégorique.

YHWH, CACHE-TOI

La Lettre d'Aristée fait partie d'un groupe de textes antiques des premiers siècles avant et après l'ère chrétienne qui se présentent comme l'œuvre d'auteurs grecs, et qui transmettent une image très positive, voire élogieuse, des lois et des traditions juives. *L'Hymne à Orphée* ou *Les Oracles sibyllins* en font partie. Dans le discours savant, on considère en général que les auteurs de ces textes pseudépigraphiques étaient des Juifs qui voulaient attribuer une certaine autorité à leur propos par son association à une figure importante de la culture grecque.

À l'intérieur de ce groupe, la Lettre occupe toutefois une place particulière. Son auteur prétendu – Aristée – n'est en aucun cas, en effet, une grande figure du monde hellénistique. C'est simplement un Grec plus ou moins proche de la cour royale. Ses idées éthiques et théologiques reflètent un mode de pensée que l'on trouve chez beaucoup d'intellectuels grecs de l'époque. Sur le plan politique également, il est clair que l'auteur respecte l'organisation politique du royaume hellénistique de Ptolémée et semble assez familier de sa terminologie.

Un lecteur contemporain qui chercherait des informations sur la Lettre d'Aristée à la bibliothèque ou sur Internet apprendrait très vite que l'auteur du texte n'est pas la personne qu'il prétend être. Notamment, on lui dirait qu'il a vécu bien après les événements qu'il décrit (un siècle ou plus après le règne de Ptolémée II) et, surtout, que, contrairement à l'image qu'il donne de lui-même (un conseiller grec du roi), c'était en réalité un Juif

qui adoptait l'identité d'Aristée pour des raisons rhétoriques.

Aujourd'hui, la question ne se pose donc plus vraiment : les chercheurs se contentent de présenter un résumé plus ou moins élaboré d'un débat déjà tranché. Gilles Dorival le résume ainsi : « [L'auteur de la Lettre d'Aristée] se donne comme un non-Juif, un Hellène, un adorateur de Zeus (§16). Mais tout le monde en convient depuis Luis Vives (in XXII Libros de Civitate Dei Commentaria, Bâle, 1522, sur XVIII, 42) et Humphrey Hody (1685) : l'auteur de *la Lettre* est un "faussaire" ; c'est en réalité un Juif alexandrin partisan de l'allégorie⁴. » Benjamin Wright, qui a publié récemment une traduction commentée du texte, écrit quant à lui :

L'auteur d'Aristée ne peut pas être identifié au narrateur. D'abord, ce n'est pas un gentil mais évidemment un Juif (*transparently a Jew*). Les réminiscences verbales de la Septante qui apparaissent à plusieurs endroits ne peuvent venir que d'un auteur juif. Qui plus est, bien qu'« Aristée » soit présenté en faisant le culte des dieux grecs, la piété représentée par la composition est entièrement juive – les deux exemples les plus flagrants sont la longue *apologia* de la loi juive que l'auteur met dans la bouche du grand prêtre Eléazar et les références constantes (au point d'être fastidieuses) au dieu évidemment juif par les traducteurs pendant les sept *symposia*⁵.

Wright emploie un des arguments les plus fréquents pour appuyer l'identité juive de l'auteur, à savoir sa connaissance du texte de la Septante. On peut résumer ce raisonnement ainsi : avant l'ère chrétienne, quelqu'un qui aurait connu le texte biblique à un tel niveau était forcément juif. Cet argument est gênant, à cause de son refus catégorique d'attribuer au sujet historique (l'auteur de la lettre et par extension la figure d'Aristée) la liberté intellectuelle de choisir son objet d'étude et ses modes de pensée. Mais il est également faible dans la mesure où il se base sur l'idée que l'auteur connaissait bien le texte de la Septante. Or la Lettre d'Aristée donne une image bien plus nuancée.

L'auteur connaissait évidemment l'existence de la Septante, mais il ne la cite jamais. Qui plus est, sa description ne correspond pas à l'objet tel que nous le connaissons. L'image du Pentateuque transmise par la lettre est celle d'une collection des lois éthiques et des enseignements spirituels. Or une simple lecture du texte biblique suffit pour ébranler cette image : lesdites lois font en effet partie d'un récit mythique complexe que l'auteur

ne mentionne jamais, même quand cela pourrait servir sa narration. Une allusion au premier récit de la Création pourrait par exemple lui donner de la matière pour exalter la sagesse cosmogonique des Juifs. Dans ce sens, il aurait pu suivre le chemin d'Aristobule, un philosophe juif du ^{II}^e siècle avant notre ère et l'une des personnes ayant participé au projet de la traduction. De même, une petite référence à l'histoire de l'esclavage en Égypte aurait pu contribuer au récit de la libération des esclaves en début de lettre.

On ne pourra probablement jamais savoir si l'auteur de la lettre était « réellement » juif ou pas. Il se peut qu'il ait été un Grec alexandrin bien éduqué, avec un penchant pour les Juifs et leurs traditions. Certes, avant l'ère chrétienne, on a très peu d'exemples de ce genre, mais ce n'est pas un argument suffisamment fort pour annuler préalablement la possibilité de l'origine grecque d'Aristée. Cela rend sa « judaïté » probable, mais pas évidente.

La thèse de la judaïté de l'auteur a une histoire qui vaut d'être brièvement retracée ici. De manière générale, depuis la rédaction du texte et jusqu'au ^{XVI}^e siècle, son authenticité ne fut pas mise en doute. Dès le ^I^{er} siècle de notre ère, pour Flavius Josèphe et probablement aussi pour Philon d'Alexandrie, il s'agit d'un document historique authentique racontant l'histoire de la Septante par la bouche d'un Grec. Cet avis sera relayé dans les siècles suivants, surtout chez les chrétiens à qui l'on doit la transmission du texte (une première traduction en hébreu, à partir de la traduction latine, apparaît à la fin du ^{XVI}^e siècle par Azzaria di Rossi).

C'est en 1522, dans un commentaire par Juan Luis Vives du livre 18 de la *Cité de Dieu* d'Augustin, où il est question de la traduction de la Septante, que l'authenticité de la Lettre est pour la première fois mise en question. Vives, lui-même fils d'une famille de Juifs espagnols convertis au catholicisme, ne conteste pas la non-judaïté de l'auteur, mais il écrit, en passant, sans donner d'arguments, que la Lettre a probablement été rédigée bien après les événements qu'elle décrit.

Au cours du ^{XVII}^e siècle, la thèse de la non-authenticité gagne du terrain, et avec elle commencent à apparaître des arguments comme celui de Richard Simon, dans son *Histoire critique du Vieux Testament* (éd. 1685, p. 230) :

Il est certain que pour peu qu'on fasse de réflexion sur l'Histoire d'Aristée en la lisant avec application, on sera convaincu que quelque Juif Helléniste a écrit ce Livre sous le nom d'Aristée en

faveur de sa nation. Les miracles qui y sont rapportez, et la manière même dont tout le Livre est écrit représentent parfaitement l'esprit des Juifs lesquels ont toujours pris plaisir, et principalement dans ce temps-là, à supposer des Livres qui ne contenaient presque des choses extraordinaires.

Ce qui est frappant dans ce passage, dont l'auteur se montre par ailleurs assez familier de la littérature rabbinique, c'est qu'il ne correspond pas au texte de la Lettre d'Aristée. Le ton de cette dernière, nous l'avons vu, est plutôt rationnel. Aucun miracle n'y est rapporté, sauf à la toute fin (c'est à cela que Simon se réfère) où l'auteur parle, dans un passage très bref, des tentatives antérieures de traduire la loi des Juifs. Dans l'ensemble, la Lettre s'éloigne de tout ce qui pourrait ressembler à des « mythologies ».

Cependant, l'idée et le ton que l'on trouve chez Simon (et avant lui chez Joseph Scaliger) se répètent chez un autre auteur du ^{xviii}^e siècle, l'anglais Humphry Hody, qui consacre un livre entier à la Lettre d'Aristée, où il défend la thèse de sa non-authenticité et de la judaïté de son auteur. L'attaque de Hody est décisive, et la lettre est plus ou moins abandonnée par les savants chrétiens car on ne considère plus qu'il raconte l'histoire vraie de la Septante. C'est seulement au ^{xix}^e siècle que les historiens et les philologues commencent à y porter à nouveau intérêt. À la suite des analyses du ^{xviii}^e siècle, on accepte alors que la Lettre ait pu être rédigée bien après les événements qu'elle décrit, et que son auteur soit un Juif.

Les historiens sont toujours en désaccord cependant quant aux destinataires du texte : des Juifs ou des Grecs ? Je laisse ces débats de côté. Ils sont résumés de manière satisfaisante par Wright dans l'article mentionné ci-dessus et Wasserstein⁶. Mais je note que les historiens voient dans ce texte une manifestation de la dichotomie juif/grec, qui sera le point de départ de toutes les analyses historiques de la Lettre d'Aristée – son auteur est un Juif qui se déguise en Grec.

La thèse de l'identité « crypto-juive » de l'auteur est fragile, mais reste signifiante. Elle dit quelque chose d'essentiel sur l'objet de la Lettre – l'inscription du mythe de Yhwh dans le savoir grec, perçu par l'auteur du texte et par une grande partie de ses lecteurs comme universel. Pour rentrer dans l'universel, il faut non seulement démythifier le mythe, mais encore dissimuler sa judaïté et avec elle toutes les autres particularités comme le nom de son dieu et de sa langue ancestrale. Il est en effet frappant que la langue du livre des Juifs qui fait l'objet de plusieurs passages

de la Lettre ne soit jamais nommée et que, contrairement à d'autres auteurs hellénophones, qui se réfèrent au texte biblique, juifs ou chrétiens, Aristée ne cite aucun mot du texte hébreu.

Le savoir que les savants contemporains que je viens d'évoquer cherchent à produire est lui aussi « universel » – il est censé être vrai sans rapport à l'identité de la personne qui le prononce ou qui le reçoit. Ce n'est pas un roi qui garantit son universalité, mais les institutions sociales et culturelles de l'université contemporaine. Leur parole scientifique me dit : avant l'avènement du christianisme, ceux qui voulaient promouvoir la dimension universelle de la parole du dieu des Juifs devaient mentir quant à leur judaïté. Transformer Yhwh en Dieu était un acte de camouflage.

La Lettre d'Aristée et sa réception chez les savants contemporains soulignent ainsi les quatre obstacles auxquels Yhwh fait face dans sa conquête du monde gréco-romain : (1) il est le dieu des Juifs ; (2) il est trop particulier ; il n'est mentionné par aucun historien ou poète grec et ne fait donc pas partie du panthéon reconnu des dieux de la culture hellénistique ; (3) il est une figure mythique et non pas une idée générale de Dieu ; (4) son mythe est rédigé en hébreu.

La traduction de la Septante résout le dernier obstacle et c'est pour cela qu'il s'agit d'un événement dans l'histoire du mythe. Quant aux autres obstacles, l'auteur de la Lettre d'Aristée fait de son mieux pour les contourner. Il ne fait aucune mention du nom de Yhwh et ne parle que de Dieu. À ce dernier, il donne une forme philosophique – il s'agit davantage d'une idée que d'une personne mythique. Enfin, il avoue que ce Dieu est adoré par les Juifs mais défend également l'idée que c'est le même Dieu souverain que les Grecs appellent Zeus, adoré par tout le monde.

Ces stratégies d'évitement, pourtant, seront inefficaces. Comme le note Nicole Belayche, jusqu'au 1^{er} siècle de notre ère, « les Grecs en sont restés à leurs propres mythes⁷ ». Pendant les deux siècles ou plus qui séparent la Lettre d'Aristée des Lettres de Paul, la culture hellénistique ne s'intéresse pas à Yhwh et ne l'identifie pas au Dieu adoré par tous les hommes. À l'époque, il n'y a que les Juifs, et encore pas tous, pour accepter la souveraineté de leur dieu et concevoir leur vie à l'intérieur de son mythe.

CHAPITRE V

Le maître intérieur reste toujours dehors

« Les indigènes, eux, ne fonctionnent guère en somme qu'à coups de trique, ils gardent leur dignité, tandis que les Blancs, perfectionnés par l'instruction publique, ils marchent tout seuls. »

Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*.

La Lettre d'Aristée n'en parle pas, mais il semble que lorsque la Septante fut envoyée au roi, elle était accompagnée d'un commentaire. Son auteur, Aristobule, était l'un des Juifs qui avaient participé à la traduction, ce qui ferait de lui un Juif de Jérusalem, selon la Lettre ; il est plus probable, cependant, qu'il vivait à Alexandrie. En outre, les témoignages et les fragments qui nous sont parvenus de ses écrits laissent entendre que le discours philosophique de son époque lui était familier¹. Son commentaire est, en grande partie, un plaidoyer pour l'inclusion de la Septante dans la bibliothèque. Comme l'auteur de la Lettre, Aristobule se montre sensible à une critique possible de la Septante qui puisse bloquer son entrée dans la collection royale : qu'on l'envisage comme un livre de contes populaires qui n'aurait pas sa place parmi les sommes du savoir mondial.

Selon Aristobule, le texte biblique (il n'utilise évidemment pas ce terme) serait de la philosophie déguisée en mythe. Il explique au roi qu'en réalité les livres sacrés des Juifs renvoient tous à une vérité divine et éternelle qu'on ne peut atteindre que par l'intellect. La couche mythique du texte est destinée aux gens peu intelligents, non pas pour leur faire plaisir mais pour les attacher

aux lois. Ces lois, quant à elles, sont formulées pour aider l'individu à vivre selon la vertu, et la communauté à s'organiser selon la justice. Les livres sacrés des Juifs avanceraient donc une éthique similaire à celle des philosophes, sauf qu'elle serait plus ancienne et, par conséquent, plus proche de la vérité – Aristobule suggère d'ailleurs que Platon s'en serait inspiré.

La démarche apologétique d'Aristobule, qui consiste à montrer que, contrairement aux apparences et aux préjugés, les traditions des Juifs transmettent et avancent les mêmes valeurs que celles qu'exalte la culture dominante, caractérisera la littérature judéo-hellénistique jusqu'à la fin de l'Antiquité. Le « judaïsme » sera présenté par ces auteurs comme la philosophie supérieure, précisément parce qu'il fonctionne selon deux registres : ceux qui aiment la sagesse peuvent contempler les écrits pour atteindre la vérité divine, tandis que tous les autres peuvent « bêtement » suivre les lois et mener une vie selon la vertu, en dépit de leur ignorance. On trouvera aussi ce genre d'argument chez des auteurs chrétiens comme Clément d'Alexandrie ou Origène, à propos du christianisme. Pour Aristobule, c'était une manière de convaincre le roi que les Juifs partageaient le même projet civilisateur que lui.

L'auteur de la Lettre d'Aristée, qui connaissait sans doute le texte d'Aristobule, donne un nom spécifique pour désigner le terrain d'entente entre les Juifs et le roi (et, par extension, les Grecs en général) – Dieu. On a tous le même Dieu, dit-il, et ce Dieu est le seul qui existe vraiment. Ce qu'Aristée suggère, et que les apologètes après lui diront clairement, c'est que les Juifs, ce « peuple des philosophes », ont avec le texte du Pentateuque un outil éthique et spirituel qui fait ce qu'aucun philosophe n'avait réussi à faire jusqu'alors : insérer le « souverain maître et créateur de l'univers » à l'intérieur de l'esprit, au point qu'il se confonde, pour chacun, avec son souverain intérieur.

À l'époque hellénistique, la quête d'un souverain bien nommé Dieu est surtout conduite par les philosophes ; de sorte que, quand Aristobule écrit son introduction, il compte sur la formation philosophique du roi et sur le statut élitiste de ce type de savoir dans son monde. Il fait ainsi des Juifs les collaborateurs de premier rang d'un combat lancé par Platon contre des formes inférieures du discours sur le divin, qui mènent à la confusion éthique et à l'instabilité existentielle. Les philosophes de l'époque hellénistique « ont regardé la religion traditionnelle avec un œil critique, tout en l'approuvant à cause de son utilité sociale ou en

disant qu'il s'agissait du meilleur moyen pour les non-éduqués de se rapprocher de la vérité² ». S'ils participaient, parfois comme prêtres, au culte public, à l'instar de Plutarque, ils sentaient en même temps le besoin de qualifier leurs actes de piété traditionnelle. Dans l'arsenal philosophique de l'Antiquité on peut trouver en effet plusieurs justifications de l'attachement des philosophes aux dieux et aux cultes spécifiques, comme par exemple l'idée que c'est toujours le même Dieu qui est adoré sous formes diverses.

Polymnia Athanassiadi et Michael Frede, que je viens de citer, appellent le phénomène « monothéisme païen ». Sur le plan cultuel, cette expression pourrait se traduire par le culte exclusif d'une seule divinité. Des cultes de ce genre existaient bien dans le monde antique, même si les historiens ne s'accordent pas sur leur degré d'exclusivité³. Mais c'est surtout la deuxième acception du terme, philosophique ou théologique, qui nous intéresse ici. En effet, si on entend par « monothéisme » l'idée que le monde divin est gouverné par *une* divinité supérieure, on peut très facilement la repérer chez des penseurs polythéistes de l'époque hellénistique. Cette idée monothéiste semble être propre au discours philosophique qui la pense et l'élabore sans aucune référence, même pas implicite, au texte ni aux traditions bibliques.

Plus on approche des premiers siècles de notre ère, plus l'idée du Dieu monothéiste devient incontournable dans le discours philosophique. Les adeptes d'un culte particulier qui veulent se justifier auprès des élites intellectuelles de leur temps s'efforcent ainsi de montrer que, d'une certaine manière, le dieu qu'ils admirent est ce Dieu universel dont parlent aussi les philosophes. Le discours philosophique leur fournit à la fois un concept et les techniques herméneutiques pour le développer (la méthode allégorique) ; et, surtout, le prestige recherché. On peut comparer ce processus aux tentatives des groupes colonisés ou dominés du monde contemporain de prouver que leur culture (leur « mythe ») ne fait que transmettre les idées et les valeurs fondamentales de la culture hégémonique – les droits de l'homme, la liberté d'expression, etc.

C'est en tout cas le chemin qu'empruntèrent plusieurs auteurs juifs de l'Antiquité comme Aristobule, les « monothéisateurs » du mythe de Yhwh. En identifiant la figure de Yhwh à l'idée de Dieu, ils ne répondaient pas seulement, cependant, à leur besoin de s'inscrire, en tant que Juifs, dans la culture hégémonique. Puisqu'ils se voyaient comme membres authentiques de cette

culture, leur projet était aussi de combler le manque qu'ils y constataient. Comme d'autres penseurs hellénophones de l'époque, ils croyaient en l'existence de cette entité bienveillante, omnipotente et omnisciente qu'est Dieu, mais ne pouvaient pas ignorer sa faiblesse, c'est-à-dire le fait qu'il soit une figure plutôt théorique et détachée de la vie quotidienne de la plupart des hommes. En présentant Yhwh comme Dieu, ils donnaient donc à ce dernier une profondeur mythique qui lui manquait, et préparaient son entrée dans la parole intérieure d'un public plus large, non limité aux philosophes.

Dans la perspective de Yhwh, sa monothéisation était une réponse puissante à sa demande, la reconnaissance qu'il était le seul vrai dieu, le souverain et créateur de l'univers. Mais, comme nous l'avons indiqué plus haut, le prix de l'inclusion dans l'universel était lourd. La monothéisation impliquait d'abord l'effacement de son nom, ou bien l'aveu que ce nom n'était que le symbole d'un aspect de la divinité supérieure. Elle entraînait ensuite l'érosion de sa dimension mythique : les récits sur Yhwh devaient être compris de manière allégorique, comme s'ils disaient autre chose que ce qu'ils disent vraiment.

D'autres dieux ont subi le même sort. En réalité, depuis Platon, la théologie philosophique a cherché à « apolloniser » le phénomène religieux. Sa critique des mythes et des cultes visait à trouver derrière tous les phénomènes religieux la même idée ou le même principe intellectuel. Et cette idée était Dieu – un être immuable et inchangeable qui, par nature, était incompatible avec un personnage mythique ; une personne parfaite, selon les mots déjà cités de Platon, « dépourvue de jalousie, [qui souhaite] que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui » (Timée 29^e).

Les philosophes ont tôt compris que l'idée d'une cité vidée de ses poètes était délirante, les mythes ayant trop de présence dans la fabrique sociale et culturelle. Ils devaient faire avec. Ils ont donc accepté leur présence, voire leur utilité. Ainsi, déjà chez Platon, on trouve de nombreuses citations du discours mythique pour appuyer ou prouver certains points. Mais le mythe garde cette fonction limitée de soutenir le système conceptuel. Il fait partie des choses dans ce monde qui font signe vers les Idées. La philosophie se veut un système conceptuel, dont les éléments fondateurs sont des objets purs de pensée, et dont la source est un autre objet de pensée, plus pur et puissant que les autres. Ainsi, la seule justification de l'inclusion des mythes dans le discours

philosophique est leur contribution éventuelle à la recherche des Idées primordiales.

Le sort du mythe, après qu'il a passé sous la presse philosophique, est vénérable mais triste. Comme le note Luc Brisson, lorsque Platon dénonce la jalousie des dieux, c'est-à-dire l'idée exprimée par les poètes qu'une divinité puisse éprouver un manque ou un désir, il « tue la mythologie, pour y substituer la théologie ; il élimine la comédie et surtout la tragédie au profit de la philosophie, où le savoir remplace une ignorance qui donne prise au ridicule et où l'amour est orienté exclusivement vers le savoir, il refuse une histoire dont le moteur est la jalousie, une histoire où le destin dramatique des hommes s'explique par la jalousie des dieux⁴... » Certains mythes seront conservés, « sauvés » par la philosophie, comme le dit Brisson, mais seulement pour leur valeur allégorique et symbolique. Ils ne seront lus que du côté de l'intellect.

Les tentatives de débarrasser Yhwh de toute trace de jalousie, une tâche bien compliquée si l'on connaît le personnage, ont beaucoup occupé ses monothéisateurs, après Aristobule. Avant l'avènement du christianisme, leur effort n'a pas suscité l'intérêt des penseurs hellénistiques non juifs qui avaient une connaissance faible, voire nulle, du mythe de Yhwh. Mais, lorsque le christianisme a commencé à se propager dans le monde gréco-romain, l'incompatibilité de Yhwh avec l'idée philosophique de Dieu s'est clairement manifestée.

C'était une des critiques courantes contre le christianisme ancien. On se moquait du dieu chrétien précisément parce qu'il était loin de l'idée philosophique de Dieu, ce dernier étant l'Être parfait omnipotent et surtout omniscient, dépourvu de jalousie et de mesquinerie. La critique du christianisme ancien, qu'elle soit « païenne » ou « gnostique », lui reprochait le fondement mythique de sa doctrine. Les chrétiens auraient eu tort de s'attacher à une figure divine particulière du mythe juif et de l'identifier au Dieu universel. Pour le démontrer, les critiques revenaient sur le texte fondateur de ce dieu, ce que les chrétiens appelleraient à partir de la fin du II^e siècle l'« Ancien Testament » (avant cela, le terme désignait surtout une idée théologique et non un corpus textuel). Ils y trouvaient aisément tout ce qui faisait de Yhwh l'envers de l'idée de Dieu – sa jalousie, sa rage, son insuffisance intellectuelle et sa moralité plus que douteuse. C'était le cas de penseurs comme Celse ou Porphyre qui reprochaient aux chrétiens le fait que leur dieu soit un

personnage inventé par des poètes juifs qui n'étaient pas mieux adaptés à la tâche de décrire le divin que leurs homologues grecs.

L'une des attaques les plus acerbes vint de la plume de l'empereur Julien, le dernier « païen » à gouverner l'Empire romain. Dans son livre *Contre les Galiléens*, il écrit :

Je trouve qu'il est bon d'exposer à tout le monde les raisons qui m'ont convaincu que l'opération des Galiléens⁵ est une fiction humaine forgée par malice. Cette opération n'a rien de divin, mais elle s'est servie de la partie irrationnelle de l'âme qui éprouve un amour puéril pour les mythes (*philomytho*), réussissant ainsi à faire croire que ces récits fabuleux ont valeur de vérité⁶.

Comme le note Marie-Odile Boulnois, les objections de Julien au texte biblique ont un point commun : « Le statut mythique de ces récits est prouvé par leur incompatibilité avec les attributs qui doivent caractériser la divinité : omniscience, bonté, toute-puissance⁷. » Du livre de Julien, il ne reste que des fragments, conservés par l'évêque d'Alexandrie Cyrille (378-444) dans son livre *Contre Julien*. Cyrille retourne contre Julien sa propre critique, en qualifiant sa vision de « superstition » qui consiste à prétendre « que notre religion n'est faite que de mythes hasardeux, sans la moindre vraisemblance ou vérité⁸ ». Son livre est, notons-le, un véritable pavé dans lequel l'évêque alexandrin répond longuement aux objections de Julien, une par une. La seule existence de ce livre, rédigé quelques dizaines d'années après la mort de Julien, montre combien certains chrétiens étaient sensibles à ce genre de critiques⁹.

Lorsque Cyrille publia sa réponse à Julien, au ^{ve} siècle de notre ère, la souveraineté de Yhwh dans le monde gréco-romain était relativement bien établie. Les critiques, surtout lorsqu'elles émanaient de la plume impériale, témoignaient d'ailleurs du succès de la monothéisation : le mythe de Yhwh était devenu *de facto* universel ; et la question de savoir si quelques païens l'acceptaient ou non n'avait plus les mêmes conséquences qu'auparavant.

Sans doute les méthodes herméneutiques employées par des monothéisateurs comme Aristobule et ses successeurs juifs et chrétiens avaient-elles contribué à cette victoire ; mais l'élargissement spectaculaire de la souveraineté de Yhwh devait surtout à une autre forme de monothéisation, développée en réaction à celle des philosophes, et parvenant à mieux exploiter sa puissance psycho-politique.

CHAPITRE VI

Le rêve de Philon

« ... celui qui espère est digne d'être inscrit et rappelé, non pas sur de petits morceaux de papyrus qui seront détruits par les vers, mais dans la nature immortelle, en laquelle les bonnes actions se trouvent comme enregistrées par écrit. »

Philon d'Alexandrie, *Sur Abraham*
11 (trad. Jean Gorez, Cerf, 1962).

JUIF ET GREC

Nous sommes toujours à Alexandrie, à la fin des années 30 du ^{1er} siècle. Le royaume ptoléméen a disparu, et la ville, comme toute l'Égypte, est sous domination romaine. Elle continue à garder certaines institutions et structures de l'époque lagide, mais elle n'a plus de roi : c'est l'empereur, à Rome, qui désigne le préfet de la ville et c'est de lui qu'émane le pouvoir. La culture dominante, cependant, reste toujours grecque. Le pouvoir impérial s'exerce surtout dans cette langue, comme dans le reste de la partie orientale de l'empire, et les élites intellectuelles continuent à se distinguer par leur maîtrise des modes de discours hellénistiques. La bibliothèque construite par Ptolémée II existe encore et la ville constitue, entre autres grâce à elle, un centre intellectuel important.

Une grande communauté juive habite la ville depuis au moins trois siècles. Elle jouit d'une certaine autonomie : si l'ampleur de

cette dernière est un sujet débattu par les chercheurs contemporains, il semble qu'avant la crise de l'été 38, dont il sera question ici, les Juifs alexandrins aient vécu leur judaïté tranquillement. Celle-ci tenait dans la lecture et l'étude du texte de la Septante, l'observation du shabbat et des lois alimentaires et d'autres activités. Au moins dans ce coin de la Méditerranée, la fantaisie présentée par la Lettre d'Aristée, celle d'une entente judéo-hellénistique en matière théologique, pouvait toujours être entretenue. Et elle le fut. Pour certains membres de la communauté juive de la ville, l'idée qu'ils partageaient avec les Grecs le même projet civilisateur servait toujours de preuve de distinction vis-à-vis de la population des indigènes égyptiens. Il s'agissait en outre d'un argument en faveur du maintien des privilèges des Juifs par le pouvoir romain.

Depuis Aristobule, la communauté juive de la ville avait produit plusieurs intellectuels dont le projet était de soutenir et d'assurer la transformation du dieu des Juifs en Dieu. Le représentant par excellence de cette « école » fut Philon (mort vers l'an 45 de notre ère). Il a laissé un corpus vaste dont la majorité nous est parvenue grâce aux copistes chrétiens. Dans une grande partie de son œuvre, dédiée au projet de la monothéisation, Philon développe la méthode allégorique amorcée par Aristobule, et défend l'idée que la couche mythique du texte renvoie à une autre vérité qui correspond parfaitement aux valeurs et aux idéaux de la philosophie de son temps (telle que lui, un Juif alexandrin du 1^{er} siècle, la conçoit). Sur le plan politique, Philon est assez conservateur. Il peut se permettre de l'être : financièrement, il a suffisamment de moyens pour mener ses études ; et, au sein de la communauté, il semble avoir joui d'une position respectée.

Les commentaires de Philon sur les cinq livres du Pentateuque sont l'expression la plus radicale de la monothéisation philosophique et de sa puissance. Sa lecture du texte biblique prolonge celle des monothéisateurs qui l'ont précédé, tel Aristobule. Mais les évolutions du discours philosophique lui permettent d'affiner la méthode et de transformer de manière plus efficace que ses prédécesseurs la figure mythique de Yhwh en l'idéal philosophique de Dieu. Philon lit le texte en philosophe, dans le sens que prend encore ce terme dans l'Alexandrie du 1^{er} siècle. Sa lecture est donc transformative – elle change la vérité du texte en même temps qu'elle est censée changer quelque chose chez son lecteur, le rapprocher un peu plus de la sagesse et de la bonne vie. Il énonce par exemple que les figures mythiques qui apparaissent dans les premiers chapitres de la Genèse, Enosh,

Enoch et Noé, représentent chacun une vertu, et que ce que le texte biblique dit de ces figures et vertus n'est que la forme symbolique d'un plan qui dirige les hommes vers elles.

Sharon Weisser a suggéré récemment que la conception philonienne de Dieu était tirée de sa formation philosophique plutôt que du texte biblique. Dans cette perspective, ce que Philon trouverait dans le mythe serait une plateforme lui permettant d'unifier deux fonctions du Dieu philosophique que le discours rationnel ne saurait pas connecter de manière satisfaisante. En effet, Philon interprète la différence entre les noms *kurios* et *théos* dans le texte grec de la Septante, c'est-à-dire *yhwh* et *elohim* dans le texte hébreu, en disant que les deux noms renvoient à deux puissances (*dunameis*) différentes de la divinité : *kurios* indique son pouvoir royal et souverain, tandis que *théos* indique son pouvoir créateur et bienveillant¹.

Si Philon trouve le texte biblique génial, au sens propre du terme, c'est parce qu'il le voit comme le lieu où les deux fonctions ou les deux puissances se rencontrent. Le message qu'il adresse à ses pairs est simple – vous avez ce qu'il faut pour vivre bien : la Torah est un excellent guide pour ceux qui aiment la sagesse et veulent vivre selon elle ; et le dieu biblique est le même que celui dont parlent les philosophes ; quant à Moïse, qui a mis sa Loi par écrit : il est le sage supérieur qui a vu la vérité divine avec les yeux de son âme et l'a rendue compréhensible pour les êtres humains ordinaires. De ce point de vue, estime Philon, ses lecteurs sont plus chanceux que les philosophes : bien qu'ils partagent le même objectif, ces derniers viennent d'une culture qui leur a fourni des mythes fautifs et erronés qui parlent des dieux mais ne représentent pas la vérité divine dans toute sa complexité. Nous, les Juifs, semble dire Philon, avons ce qu'il faut pour mener la bonne vie. Notre « mythe » n'en est pas vraiment un : c'est la parole divine déguisée qui nous permet d'accéder à Dieu et, à travers lui, au bonheur.

UN POGROME, DEUX HISTOIRES

Si Philon est le meilleur représentant de la monothéisation philosophique dans l'Antiquité, c'est aussi parce qu'il intervient à un moment où la puissance de cette monothéisation atteint ses limites et où ses insuffisances sont exposées avec force. En août 38 éclatent en effet à Alexandrie des émeutes anti-juives avec l'accord plus ou moins tacite de Flaccus, le préfet romain de la

ville. Les privilèges de la communauté juive sont révoqués, leurs biens confisqués et beaucoup d'entre eux sont massacrés. Philon raconte que les Juifs sont « expulsés et poussés dans un quartier minuscule au bout de la ville² », lequel est surveillé afin d'empêcher les captifs de s'enfuir, en quête d'air, d'eau ou de nourriture. Ceux qui réussissent à s'échapper sont arrêtés et exécutés en pleine ville : leur mort, raconte Philon, est atroce.

Après cet événement, l'idée qu'il puisse partager un même Dieu avec les philosophes devient plus fragile qu'avant pour un Juif de l'Alexandrie romaine. La persécution a été coordonnée, en effet, et peut-être même exécutée par les Grecs de la ville, qui comptent parmi eux les descendants et héritiers biologiques et spirituels des intellectuels de l'époque hellénistique qui ont donné à la cité sa renommée. La bibliothèque et les activités intellectuelles qui s'y tiennent sont sous leur responsabilité : les philosophes d'Alexandrie viennent de leur communauté, plutôt que de celle des Juifs.

Mais ce qui est en cause pour le philosophe, ce n'est pas seulement la confirmation que son dieu est aussi le Dieu des philosophes grecs ; c'est également sa propre conception de ce dieu comme souverain et maître de tous. À Rome, en même temps que les émeutes ou peu après, Gaius, nommé empereur un an et demi plus tôt, est pris par un délire mégalomane : il décide de devenir une divinité de son vivant et impose son culte à travers l'empire. Cela crée des tensions entre le pouvoir romain et les Juifs (surtout en Judée) qui refusent de participer au culte royal. On se retrouve devant la même crise qu'avec Antiochos – un souverain tout-puissant qui impose son culte aux Juifs et les force à choisir entre lui et leur dieu. Sauf qu'ici l'appareil militaire et politique qui soutient la demande est beaucoup plus développé et puissant, de sorte que les conséquences affectent immédiatement tous les Juifs de l'empire et non seulement ceux de Jérusalem³.

Selon le témoignage d'Eusèbe de Césarée, Philon aurait consacré cinq livres au récit de ces événements. Nous ne disposons que de deux d'entre eux – le *Contre Flaccus* (*In Flaccum*) et *L'ambassade à Gaius* (*Legatio ad Caium*)⁴. Contrairement à ses autres livres, ceux-ci sont adressés assez explicitement à des non-Juifs, peut-être même à des fonctionnaires de l'Empire romain⁵. Comme ils sont destinés à restituer des événements historiques, ils contiennent par ailleurs très peu de références bibliques ou philosophiques.

À part quelques allusions à la providence divine, le mythe est

absent des deux livres : le registre est rationnel et les jugements moraux que Philon fait intervenir çà et là représentent la même éthique conservatrice que celle que l'on trouve dans le reste de son œuvre. L'auteur se présente comme un individu soucieux de la stabilité de l'empire et parle des Juifs comme d'un élément essentiel au maintien de la paix impériale. Cependant, chacun des deux livres offre des événements une reconstruction incompatible avec l'autre. La différence concerne notamment le rôle de l'empereur dans le déroulement des faits. Dans le *In Flaccum*, Gaius est décrit en effet comme le sauveur des Juifs, qui parvient à dénouer le complot des Grecs, tandis que dans le *Legatio*, il est la source du malheur qui a conduit aux persécutions.

Le *In Flaccum* se concentre sur les contingences politiques qui ont mené aux émeutes et se termine avec l'arrestation du préfet Flaccus. Il décrit un complot organisé par les Grecs de la ville, lesquels étaient depuis longtemps dans un rapport conflictuel avec les Juifs. Les Grecs disent à Flaccus qu'ils vont agir en sa faveur auprès du nouvel empereur, à condition qu'il leur livre les Juifs. Le préfet commence alors à discriminer officiellement ces derniers dans les affaires juridiques et autres, en espérant que cela lui donnera le soutien des Grecs dont il pense avoir besoin. Mais un incident inattendu l'oblige à prendre position plus clairement.

Le petit-fils d'Hérode, Agrippa, un ami d'enfance de Gaius, a reçu de ce dernier un pouvoir royal sur une bonne partie de la Palestine. Tandis qu'il s'apprête à quitter Rome afin de retourner à Jérusalem et d'assumer son pouvoir, l'empereur lui conseille de ne pas voyager par la Syrie et de prendre plutôt le raccourci par l'Égypte. Le passage du nouveau roi dans la ville d'Alexandrie fait se réveiller le sentiment anti-juif de ses habitants : « Les gens d'Alexandrie piqués de jalousie firent un éclat – qui dit égyptien dit malveillant – ils considéraient l'heureuse fortune des autres comme un malheur pour eux-mêmes ; et aussi, leur vieille haine, pour ainsi dire innée, envers les Juifs, les faisait s'irriter de ce qu'un Juif fût devenu roi, autant que si chacun d'eux s'était vu arracher une royauté qu'il eût tenue de ses ancêtres. » Parallèlement, les conspirateurs grecs convainquent Flaccus que le passage d'Agrippa n'a rien d'innocent, et que le nouveau roi des Juifs cherche à éclipser le pouvoir du préfet. La manipulation fonctionne impeccablement, au point que le préfet enlève tous droits aux Juifs : il les rabaisse au même statut que les Égyptiens indigènes, et donne le feu vert à leur persécution. Par le biais du même Agrippa, qui envoie un message à Gaius, le sauvetage des Juifs est pourtant assuré : l'empereur fait arrêter Flaccus et l'exile sur l'île Andros, où le préfet est pris de remords et reconnaît ses

torts.

Dans la version du *Legatio*, les émeutes sont plutôt liées à la décision de Gaius de se diviniser : Gaius haïssait tous les Juifs (pas seulement ceux d'Alexandrie) car il savait qu'ils allaient résister à son culte divin. Contrairement aux autres habitants de l'empire, les Juifs ne pouvaient pas accepter, en effet, qu'un être engendré et mortel puisse devenir un dieu, par définition « inengendré et incorruptible ». Ainsi, l'autodéification de Gaius faisait des Juifs un peuple de résistants, dont le mode de vie et la philosophie s'opposaient au pouvoir impérial. Ceux de la « populace (*migas*) d'Alexandrie » (120), qui avaient de vieux comptes à régler avec eux, auraient alors profité de la situation pour se venger des Juifs, en se prévalant, à juste titre, de l'accord tacite de l'empereur.

Le *Legatio* se termine par la description relativement courte du voyage de Philon à Rome, à la tête d'une délégation des Juifs d'Alexandrie auprès de l'empereur. L'entretien avec Gaius se clôt par un échec pour les Juifs, mais Philon conclut le livre en faisant mention d'un « juste retour des choses ». On sait par ailleurs l'existence d'un décret édicté par l'empereur Claude (le successeur de Gaius) pour rendre aux Juifs d'Alexandrie certains de leurs privilèges. Philon, toutefois, ne l'évoque pas.

La différence entre ces deux « histoires » des émeutes pourrait s'expliquer par la date et les circonstances de leur rédaction. Le *In Flaccum* aurait été rédigé avant la visite de Philon à Rome et sa rencontre avec Gaius – un sujet qu'il traite longuement dans le *Legatio* –, c'est-à-dire avant qu'il ne soit confronté à la folie impériale. Philon était sans doute au courant de la réalité historique. S'il choisit de la présenter différemment dans le *Legatio*, c'est donc sans doute pour renforcer le message théologico-politique qui traverse son œuvre sans jamais être explicite. Le voyage à Rome lui a peut-être donné cette piqure d'urgence : le penseur conservateur qu'il était a compris que l'ennemi de la paix impériale n'était pas seulement la « populace », mais aussi la personne principale censée l'assurer.

Face à un tel ennemi, il fallait utiliser d'autres moyens et stratégies rhétoriques. Il fallait employer Dieu autrement, montrer que, malgré les apparences, il avait du pouvoir sur le monde réel... La rencontre avec Gaius fait donc sortir de la plume de Philon la voix de son Dieu, sa colère, son humiliation et sa jalousie face à un autre souverain qui a le même désir que lui et semble être mieux placé pour le combler. Le mythe, qui est absent

des deux livres, se lit ainsi en creux, dans la différence entre les deux versions des mêmes faits. Il agit sur Philon et donne à l'histoire la forme du combat entre un dieu et un homme.

UN ROMAN HISTORIQUE

Dès la première phrase, le *Legatio* se présente comme un livre plus réflexif que le *In Flaccum*. C'est toujours un livre d'histoire, mais la raison pour laquelle celle-ci est racontée est mieux précisée. Les premiers mots du livre évoquent un problème à la fois épistémologique et politique : la difficulté de distinguer entre ce qui est stable et ce qui ne l'est pas. Cette question traverse toute l'œuvre de Philon ; mais, d'habitude, il ne fait que discuter les méthodes pour connaître la distinction puis savoir comment l'appliquer. Le *Legatio*, toutefois, est écrit pour parler de la dimension politique. C'est une histoire racontée pour faire comprendre les secrets de la stabilité des rapports de pouvoir. Comment faire pour que l'ordre actuel ne change pas ?

Philon comprend la folie de Gaius comme le symptôme d'une défaillance épistémologique universelle, à savoir l'idée que la Fortune pourrait produire de la stabilité, alors que la Nature serait essentiellement instable. Cette opposition fait écho aux idées stoïciennes et platoniciennes⁶. La Nature n'est pas ce que l'on voit, mais un ordre dissimulé que les choses représentent. Notre erreur consiste, à ce titre, à donner trop d'importance aux impressions sensorielles et à nous éloigner de la pensée qui seule peut atteindre ce qui est solide et stable : « car si les yeux perçoivent les choses visibles et tangibles, la pensée anticipe jusqu'aux choses invisibles et à venir, mais sa vue, qui est plus aiguë que celle des yeux du corps, nous l'émoussons, qui en la troublant par le vin pur et la bonne chère, qui par le pire des maux, l'ignorance⁷ ». Un objet vu par les yeux est bien entendu matériel, soumis à la corruption et au changement et caractérisé par l'instabilité. Seule l'activité de la pensée atteignant le domaine de l'invisible peut nous faire voir les lois de la Nature qui déterminent le déroulement de toutes les affaires de ce monde.

Philon parle en outre de la « providence divine ». C'est, dit-il, la qualité qu'a Dieu de faire en sorte que tout soit régi selon les lois de la Nature⁸. Son Dieu est un dieu privé de son libre arbitre dans le sens qu'Il doit s'aligner sur les lois d'une autre – la Nature. Tous ses attributs, ses pouvoirs, viennent de là. La bonté absolue

de Dieu dérive ainsi du fait qu'il assure l'existence d'un univers stable, et délivre les hommes du destin horrible du changement perpétuel, sans aucun point d'appui existentiel.

Il y a dans ce monde, note Philon, des gens qui l'ont compris. Ce sont les membres du peuple (*genos*) d'Israël. Dans une brève note étymologique, Philon explique que le mot hébraïque Israël se traduit en grec par « voyant Dieu » (*horon theon*)⁹. Les membres d'Israël posséderaient donc la capacité de voir « l'inengendré et le divin » qui « est le Bien, le Beau, l'Heureux, le Béni, pour dire vrai, supérieur au bien, plus beau que le beau, plus béni que la bénédiction, plus heureux que le bonheur même » (5). Cette capacité serait le fruit de leur éducation : leurs âmes, dit Philon, en ont été instruites.

La capacité de voir « l'inengendré et le divin » n'affecte pas seulement les membres d'Israël, cependant, mais tous ceux qui les regardent, de la même manière que « la vue des vieillards, des maîtres, des chefs, des parents porte ceux qui les voient à la pudeur, à la bonne conduite, à la recherche d'une vie sérieuse » (5). C'est un autre des thèmes explorés dans le livre – la présence d'Israël est bénéfique à un empire cherchant la paix et l'harmonie.

La partie narrative du livre commence par la description idyllique de l'empire trouvé par Gaius lorsqu'il succéda à Tibère. C'était l'empire « de toute la terre et de toute la mer, empire étranger aux factions, régi par de bonnes lois et dont toutes les parties [...] s'unissaient en un ensemble harmonieux ». À l'instar de certains de ses contemporains, Philon assimile l'empire au monde habitable (*oikoumene*). Et ce monde, dit-il, était harmonieux, dans le sens où les fractions normalement opposées habitaient en paix les unes avec les autres : « la population de race barbare s'accordant avec l'élément grec et l'élément grec avec le barbare, l'armée avec les citoyens des villes, et les citoyens avec l'armée » (8). Gaius était donc l'héritier d'un empire mondial au sommet de sa splendeur, et ses sujets virent en son avènement la confirmation définitive de la bonté du pouvoir impérial et du bonheur qu'il leur procurait.

Dans toutes les villes, « on ne voyait plus qu'autels, victimes, sacrifices, gens vêtus de blanc, couronne sur la tête, radieux, rayonnant la bonne humeur par la gaîté de leur visage ». Les gens « croyaient déjà tenir une heureuse satisfaction ; la félicité (*eudaimonia*) était là, qui n'attendait plus que son entrée en lice » (11-12). On pensait que la paix était venue dans le monde, que c'était la fin de l'histoire. « [L]a vie de l'époque de Cronos décrite

par les poètes n'était plus regardée comme une fiction fabuleuse, en raison de l'abondance et de la prospérité : pas de tristesse ni de crainte » (13).

Tout bascula, pourtant, au bout de sept mois. L'empereur Gaius décida d'abandonner un régime alimentaire sain et modéré et se mit à consommer de la nourriture plus luxueuse, ce qui le rendit malade. La nouvelle de sa maladie se répandit vite dans l'empire qui entra aussitôt dans un état de dépression économique et psychique. « En effet, toutes les parties du monde tombèrent malades avec lui, et d'une maladie plus grave que celle qui s'était emparée de Gaius ; car celle-là n'était qu'une maladie du corps, mais celle-ci affectait absolument tout : vigueur de l'âme, paix, espérances, possession et jouissance du bonheur. On ressassait la multitude de maux immenses que produit l'anarchie : famine, guerre, destruction des arbres, campagnes dévastées, confiscations des biens, arrestations, l'intolérable crainte de l'esclave ou de la mort, maux pour lesquels il n'était pas de médecin, le seul remède étant la bonne santé de Gaius » (16-17).

Puis, presque aussi brusquement, Gaius se rétablit. Cette information se propagea encore plus vite dans l'empire que celle de sa maladie, car les gens, dit Philon, étaient assoiffés de bonnes nouvelles¹⁰. L'empire se livra de nouveau « aux mêmes jouissances, car aussi bien les populations de tous les continents que celles de toutes les îles considéraient sa santé comme leur propre salut » (18). Philon souligne à cet égard le fait que les nouvelles de la maladie de Gaius et de sa guérison arrivaient avec les voyageurs de la mer, symbole puissant de l'instabilité. L'empire était comme un navire gigantesque, un Léviathan ; mais avec Gaius à sa tête, il commençait à s'égarer. Et les gens ne voyaient pas la réalité à cause de leur ignorance ; Philon les décrit comme de nouveaux bourgeois, insuffisamment éloignés de l'état animal.

En effet, tels des gens qui commencent tout juste d'échanger une vie nomade et sauvage pour la vie policée des agglomérations, et qui, abandonnant la solitude des bergeries et des pentes de montagnes, viennent habiter des maisons dans des villes munies de remparts et, quittant une vie exempte de tout contrôle, viennent se placer sous le contrôle d'un pasteur et berger de ce troupeau plus civilisé, ils étaient contents par ignorance de la vérité. Car l'esprit humain aveugle son sens de ce qui est vraiment utile, capable qu'il est de recourir plus aux mirages de l'imagination qu'à la connaissance objective (*episteme*).

Philon s'inquiète alors des conséquences politiques de l'ignorance des hommes : s'ils continuent d'imaginer la réalité au lieu de la connaître, ils ne pourront pas bien gouverner ni se gouverner. Et, lorsque l'ignorant est l'homme qui dirige l'empire, le problème devient nettement plus grave.

La genèse de la folie de Gaius fait l'objet d'une bonne partie du livre. Philon se concentre sur la relation de l'empereur avec Macron, un conseiller proche, qui a convaincu Tibère, l'empereur précédent, de faire de Gaius son héritier¹¹. Tibère n'avait pas tellement confiance en Gaius qui « lui paraissait étrange et dément, sans aucune trace d'esprit de suite ni dans ses paroles ni dans ses actes » (34). Or Macron, incité par sa femme « pour un motif que l'on taisait », « s'employait de tout son pouvoir [à apaiser] les soupçons de Tibère, et spécialement sur les questions où son esprit semblait le plus ulcéré par ses craintes continuelles au sujet de son petit-fils » (35). Macron se retrouve par conséquent à la place de conseiller privilégié du nouvel empereur. Connaissant ses failles et ses délires, « il lui faisait des réprimandes sans dissimulation et en termes clairs. Il voulait, en bon ouvrier, que son œuvre restât intacte et ne fût détruite ni par lui ni par quelqu'un d'autre » (42).

Philon insiste beaucoup sur l'approche paternelle de Macron à l'égard de Gaius. Il écrit que lorsque ce dernier s'amusait à regarder ses spectacles corrompus, son conseiller le réprimandait en lui disant : « Il faut que tu ne sois comme personne de cette assistance ni même comme personne au monde, ni aux spectacles ni aux auditions, ni en aucun des domaines qui tombent sous les sens, mais que tu sois aussi au-dessus de tous les hommes dans la conduite de la vie que tu les dépasses par la distinction de ton rang » (43). Ta conduite de roi, disait Macron, doit être exemplaire sur le plan éthique et moral. Tu dois faire preuve d'une maîtrise de toi-même sans faille et ne pas succomber aux désirs comme le commun des mortels : « il serait déplacé, dit le conseiller, que celui qui gouverne la terre et la mer se laisse dominer par le chant, la danse, les satires bouffonnes ou tout autre chose du même genre, au lieu de garder toujours et partout conscience qu'il est le chef » (44).

Macron intervient aussi auprès de Gaius sur des questions concernant l'art de gouverner, « le plus grand et le plus important de tous ». Il dit à Gaius qu'il doit conserver la paix dans l'empire, rester fidèle à l'héritage de sa famille qui a chassé de l'aire romaine « tout ce qui prospérait de nuisible et put être découvert » et y a rassemblé « tous les éléments efficaces et utiles

[...] ; elle les ramena des extrémités de la terre et de la mer dans le monde que nous habitons » (49). Macron incite ainsi Gaius à assumer sa nouvelle fonction avec beaucoup de sévérité et d'humilité car il n'y a pas « de plus grand bonheur ni de plus grande joie que d'être le bienfaiteur de ses sujets »(50).

Or Gaius, un homme empli d'amour propre, « détournait son esprit dans le sens contraire, comme si c'était de ce côté qu'il y était invité, et il s'enhardissait jusqu'à faire la tête en face de son précepteur » (52). Voyant son conseiller se rapprocher, il murmurait à son entourage :

Voilà le professeur de celui qui n'a plus besoin d'apprendre, le pédagogue de celui qui n'est plus un enfant, l'admoniteur de qui est plus sensé que lui, l'homme qui demande à l'empereur d'obéir à celui qui est son sujet ; qui se donne pour un homme expérimenté et un maître dans la science du gouvernement, pour avoir appris l'art de gouverner auprès de je ne sais trop qui. Moi, dès mes langes, j'ai eu une foule de maîtres : parents, frères, oncles, cousins, grands-pères, ancêtres jusqu'aux chefs de la famille, qui héréditairement tous, des deux côtés, paternel et maternel, ont été dotés de pouvoirs impériaux, sans préjudice du fait que dès leur conception il y avait en eux ces puissances d'ordre royal qui font les chefs. De même que les ressemblances physiques et spirituelles, pour la beauté, tiennent dans les divers atavismes (*tois spermatikois logois*), de même est-il vraisemblable que s'esquisse de façon plus caractéristique encore dans ces mêmes atavismes la ressemblance qui concerne l'exercice de l'autorité. Et après cela, à moi qui dès avant ma naissance, alors que j'étais encore dans l'officine de la nature, fus façonné empereur, on a la prétention de me donner des leçons ; un ignorant, à moi qui possède le savoir¹² ?

C'est dans ce discours que la folie de Gaius commence à apparaître : un discours qui, tout en étant délirant, est impeccablement rationnel. L'empereur, qui ne supporte plus l'attitude paternelle de son conseiller, revendique son autonomie. Pour le justifier, il mobilise une théorie scientifique en employant entre autres un terme utilisé aussi par les stoïciens – *logos spermatikos*. Chez les philosophes, le terme signifie le principe générateur de l'univers ; or Gaius l'emploie dans un sens génétique propre à l'homme – un code héréditaire qui détermine les qualités physiques, spirituelles et intellectuelles de la personne. À partir de ce principe théorique, il avance ses arguments en se basant sur ses observations. De même qu'il a

hérité des qualités physiques et spirituelles de ses parents, il a dû hériter d'eux leurs « pouvoirs impérieux », qu'on peut traduire aussi par l'« autorité de l'autocratie ». Gaius déduit cela d'un constat : ses parents étaient des empereurs. Mais il reconnaît aussi le fait que ces pouvoirs n'ont pas toujours été les leurs. Ils se sont procuré (*peripoieo*) l'autorité de gouverner. Ils ont pris le pouvoir. Depuis, les gènes impériaux circulent dans son sang. C'est pour cela qu'il n'a besoin de personne pour gouverner. Il peut être le seul souverain, l'*autokrates*.

Le discours de Gaius est l'image miroir de la pensée théologico-politique de Philon. Il confond la posture politique qu'il a héritée avec une posture épistémologique, la toute-puissance avec le tout-savoir. Il croit posséder le savoir (*epistemonia*) et n'avoir besoin de personne pour s'instruire. L'idée de Gaius qu'un homme puisse posséder le savoir de cette manière a cependant, pour Philon, des implications dévastatrices ; elle mène à ce que cet homme ne connaisse plus rien : croyant connaître la réalité, il perd le contact avec elle.

Au début de cette crise de démence, [Gaius] se tint, dit-on, un raisonnement de ce genre : « De même que ceux qui conduisent les troupeaux des autres animaux, bouviers, chevriers et pasteurs, ne sont ni des bovins, ni des caprins, ni des moutons, mais des hommes dotés d'un meilleur destin et d'une meilleure constitution, de même pour moi, conducteur du troupeau de choix qu'est la race humaine, on doit penser que je suis supérieur au troupeau et que loin de rester au niveau de la nature humaine, il m'est échu un destin supérieur et plus divin »¹³.

Le point de vue de Philon est toujours impérial : il démontre comment l'ignorance des gens et la folie de l'empereur posent un danger réel à l'empire en ce qu'elles mènent à sa décomposition. La folie de Gaius est très contagieuse pour deux raisons : premièrement, il est l'empereur, c'est-à-dire qu'il a un pouvoir politique absolu sur les sujets de l'empire, que Philon identifie avec toute l'humanité ; deuxièmement, la plupart des gens sont ignorants sans le savoir : ils jugent bon de participer au délire de Gaius et de collaborer à sa déification. Ce faisant, ils s'éloignent eux aussi de la réalité et accordent aux choses contingentes la valeur d'une vérité absolue.

Le seul rempart contre ce danger est le peuple juif, car seuls les Juifs possèdent une conception solide de la division du travail entre souverains divin et terrestre. Gaius, qui est fou mais pas sot,

le voit parfaitement. Philon raconte que la haine de Gaius envers les Juifs est suscitée par sa compréhension que « ce peuple tenait précisément pour la plus atroce des impiétés » l'idée « ... qu'une nature engendrée et mortelle d'homme fût façonnée pour paraître un dieu inengendré et incorruptible ». Gaius constate que les Juifs sont « les seuls à montrer des dispositions contraires, instruits qu'ils ont été dès les langes, peut-on dire, par parents, maîtres, précepteurs et plus encore par les saintes lois, voire aussi par les traditions non écrites, à croire en un seul dieu qui est le père et l'auteur de l'univers » (115).

Contrairement à Gaius, dont l'ignorance consiste dans la supposition que le *logos* séminal lui aurait transmis les pouvoirs épistémologiques et politiques de ses parents, les Juifs de Philon savent qu'ils ne peuvent pas se contenter de leur origine biologique ou génétique commune et qu'ils doivent *se former* afin d'atteindre la vertu et la vie selon la loi divine et naturelle¹⁴. Étant un « peuple de philosophes », les Juifs de Philon possèdent la vérité socratique par excellence : contrairement aux autres gens, ils savent qu'ils sont ignorants. Ils reconnaissent les failles de leur connaissance et, ce qui est plus important, ils savent par quoi les combler – Dieu. Ils seraient ainsi la meilleure barrière à la folie impériale car, « dès les langes », ils ont été formés d'aimer la sagesse¹⁵. C'est pour cela que, tandis que « toute la terre habitée » flatte Gaius et augmente ainsi sa vanité¹⁶, les Juifs, qui portent Dieu en leur âme, y résistent.

Chez Philon comme chez les auteurs de 1 et 2 Maccabées, c'est lorsque les Juifs préfèrent la mort à la transgression que leur engagement dans l'alliance se manifeste le plus clairement. Philon y lit une caractéristique générale du peuple, « qui a toujours estimé à l'égal de l'immortalité les occasions d'accepter la mort afin de ne pas laisser violer la moindre des prescriptions traditionnelles ». Les Juifs préfèrent mourir plutôt que de violer une de leurs lois, car ils y voient le potentiel destructeur, « selon ce qui se passe dans les bâtiments, où, à la suppression d'un seul élément, ce qui semblait tenir encore debout solidement cède à l'endroit dégarni et s'effondre en ruines » (117)¹⁷. Dans la pensée philonienne, ce bâtiment n'appartient pas seulement aux Juifs : il est la structure qui tient l'empire en paix ; il est la source de sa stabilité.

Pour Philon, les Juifs sont donc le seul peuple prêt à mourir pour défendre l'idée d'un empire comme d'un univers politique dont les différentes composantes vivent en harmonie. Ils sont prêts à mourir pour défendre la structure qui tient cet univers

ensemble. Dans 1 Maccabées, les Juifs acceptaient la mort car ils refusaient la possibilité que la structure qui donnait sens à leur vie fût fausse. Chez Philon, la peur s'étend au-delà du peuple juif ; elle concerne tous les habitants du « bâtiment », qui seront perdus dès lors qu'il se sera écroulé.

Si les Juifs sont exemplaires aux yeux de Philon, c'est parce qu'ils sont les seuls à accepter la souveraineté absolue de Dieu. Même leur roi admet être inférieur à Lui. Dans une lettre citée par Philon, qu'Agrippa aurait envoyée à Gaius, il implore l'empereur de revenir sur sa décision d'ériger une statue à son image dans le Temple de Jérusalem¹⁸. Il lui écrit :

Je suis né Juif, comme tu sais ; j'ai pour patrie Jérusalem, où est situé le temple saint du Dieu Très-Haut. J'ai l'honneur d'avoir eu des grands-pères et des ancêtres rois qu'on désignait le plus souvent par « grands prêtres », car on plaçait la royauté au second rang, après la prêtrise, estimant que le souverain pontificat l'emporte sur la royauté de toute la différence dont Dieu l'emporte en excellence sur les hommes, car l'un est le service de Dieu, l'autre le soin des hommes¹⁹.

Comme Gaius, Agrippa justifie son pouvoir royal par l'argument héréditaire. Mais il y ajoute un argument supplémentaire. Selon lui, ce qui caractérise les Juifs, c'est le fait qu'ils placent la royauté au second rang après la prêtrise, les prêtres étant les représentants de Dieu et ce dernier l'emportant par définition sur les hommes. Agrippa, comme roi juif, partage cette idée. Il reconnaît que son pouvoir royal a une limite et se voit inférieur à ceux qui s'occupent de Dieu²⁰. Mais c'est une vérité difficile à admettre. Craignant de le dire directement à Gaius, Agrippa préfère donc lui envoyer une lettre.

Le « retour à l'ordre » que Philon mentionne brièvement à la fin de son livre intervient après l'assassinat de Gaius et grâce à son oncle et successeur, l'empereur Claude. Le philosophe alexandrin n'essaie pas de le cacher : la situation, sur le fond, reste fragile. Le maintien du système théologico-politique où Dieu est le souverain définitif et absolu dépend toujours de l'accord des rois et des empereurs. Ces derniers devraient accepter la division du travail théologico-politique défendue par le philosophe juif ; c'est-à-dire avouer que leur savoir soit toujours partiel et cela bien qu'ils

occupent la position la plus élevée politiquement dans le monde humain. De ce point de vue, la stabilité reste un rêve avec, comme plan de réalisation, un texte sacré qui n'est reconnu, pour le moment, que par des Juifs.

CHAPITRE VII

Dieu par la mort

GRÂCE À PAUL

Quand j'ai écrit le premier chapitre de ce livre, je ne savais pas comment y intégrer l'épisode de Caïn et Abel. Comment ce récit meurtrier du début du Livre de la Genèse participait-il à l'économie générale du mythe ? Que disait-il du désir de Yhwh et de son déploiement dans l'histoire ? Ne parvenant pas à répondre à ces questions, j'ai laissé l'épisode de côté ; et ce n'est qu'en me rapprochant de la fin de l'enquête que l'ignorance s'est un peu dissipée.

Dans le passage entre les deux grands monothéisateurs du ^{1er} siècle, c'est-à-dire de Philon à Paul, une structure s'est manifestée, qui ramenait à l'esprit la fraternité mortelle du début de l'histoire mythique. Comme Caïn et Abel, Paul et Philon sont liés par un projet commun : satisfaire le désir de leur dieu paternel. Et comme dans le cas du couple mythique, le plus jeune, c'est-à-dire Paul, le fait mieux que l'autre. Avant de discuter la démarche paulinienne, et afin de comprendre son avantage, du point de vue de Yhwh, par rapport à celle de Philon, un retour sur l'histoire de Caïn et Abel me paraît donc nécessaire.

Après l'expulsion du jardin d'Éden, dans les temps reculés où Yhwh marchait parmi les hommes, « Adam connut sa femme, Ève. Elle conçut et enfanta Caïn et elle dit : J'ai acquis (*caniti*) un homme à (*et*) Yhwh ». Puis elle accoucha d'un autre fils qu'elle appela Abel. Si l'étymologie du nom Caïn est expliquée par la parole de sa mère, le texte reste silencieux quant à celle d'Abel (*Hevel*). En effet, il n'y a pas grand-chose à dire. *Hevel*, en hébreu biblique et moderne, désigne de l'air soufflé et, par extension, ce qui est faux, impuissant, vide de sens. *Hevel*, c'est la « vanité » à l'origine du nihilisme de l'Ecclésiaste, qui en fait à la fois la base de tout savoir et la source de sa destruction.

Abel devient berger. Quant à Caïn, il cultive la terre. Pour une

raison que l'on ne connaît pas, Caïn décide d'apporter « du fruit de la terre » comme offrande à Yhwh. Abel le suit et apporte les premiers-nés de son troupeau et leur graisse. Des deux offrandes, Yhwh n'en accepte qu'une, celle d'Abel. Peut-être parce qu'il préfère la viande et la graisse des bêtes que quelqu'un d'autre a tuées aux fruits de la terre qu'il peut ramasser librement en son jardin. Le rejet blesse Caïn. « Il s'irrita et son visage tomba. » Yhwh se montre sensible à cette réaction. Il lui dit : mais pourquoi es-tu triste et fâché ? « Si tu te comportes bien, ce sera à ton crédit, et sinon, le péché couche à la porte, à [ou vers] toi son désir et tu le gouverneras » (4, 7).

Yhwh est un dieu sensible à la question du désir et à la liberté de l'individu de l'accomplir. Il a déjà employé une formule similaire lorsqu'il a puni la femme : « vers ton homme ton désir et c'est lui qui te gouvernera » (3,17). Dans le cas de la femme, on sait qui va gouverner qui. Mais pour Caïn ? De qui sera le désir ? de lui-même ? du péché ? de son frère ? C'est peut-être une sorte d'instruction, un conseil... Il se peut que Yhwh ne cherche pas vraiment à consoler Caïn, mais plutôt à le garder de son côté malgré sa fronde ; à calmer la colère de l'autre par la négation de sa propre responsabilité. Quoi qu'il en soit, Caïn le comprend mal – ou trop bien : lorsqu'il se trouve seul avec son frère, il se jette sur lui et le tue.

Que le sang d'un des hommes, fait à l'image de Dieux, soit versé par terre constitue un scandale à ce stade de l'histoire. Yhwh ne s'attendait pas à cela. Ce n'est pas, pourtant, le sang versé d'Abel qui l'inquiète au départ, mais son absence. Il appelle Caïn et lui demande où est son frère. Caïn répond : je ne suis pas son gardien. Mais Yhwh entend la voix du sang d'Abel lui criant depuis la terre. Il commence à comprendre l'ampleur du drame. Il annonce à Caïn que la terre, qui a ouvert sa bouche pour avaler le sang de son frère, l'a maudit. « Bien que tu cultives la terre, elle ne te donnera plus de son pouvoir ! »

Caïn est condamné à une vie d'errance. Il demande à Yhwh une dernière aide, lui rappelant sa responsabilité : « Tu m'as expulsé aujourd'hui de la face de la terre, et de ta face – je me cacherai. Et je serai un errant parcourant la terre, et n'importe qui me trouvera, me tuera. » Yhwh, qui se sent toujours engagé, fait ce qu'il peut pour aider Caïn – il appose sur lui un signe qui indiquera à ceux qui le retrouveront qu'il ne faudra pas le frapper...

Caïn trouve une femme et enfante un fils. Une petite descendance de six générations se crée jusqu'aux fils de Lamek.

Ce dernier tue un homme et le narrateur dit que si Caïn est vengé sept fois, Lamek le sera soixante-sept. Encore une phrase un peu obtuse, que le narrateur n'explique pas. Il se met à parler du troisième fils qu'Adam et Ève ont eu après le meurtre – Seth. C'est lui l'arrière-arrière-grand-père de Noé, le seul survivant du déluge, l'ancêtre de tous les survivants.

Après cet épisode, Caïn et Abel disparaissent de la généalogie biblique de la race humaine (voir notamment Genèse 5 et l'Évangile selon Luc 3, 23-38). Mais leur histoire reste. Des auteurs juifs et chrétiens ne manqueront pas, d'ailleurs, de l'évoquer. Selon leurs lectures monothéistes, qui présupposent la bonté de Yhwh et sa justesse, la raison pour laquelle le dieu n'a pas accepté l'offrande de Caïn est liée à la méchanceté inhérente du dernier, à sa paresse, à son égoïsme... Caïn sera pour eux le vilain de l'histoire bien avant qu'il ne tue son frère¹. Mais pour ceux qui lisent l'épisode dans le contexte de l'histoire mythique, la cause du mal se trouve ailleurs : comme c'est le cas pour beaucoup d'autres événements majeurs du récit, c'est le désir de Yhwh qui déclenche le meurtre d'Abel, puis sa manière maladroite de traiter la déception de Caïn et sa blessure. Un tel événement doit laisser sa marque sur le dieu. Le premier meurtre serait de sa faute.

POST-MONOTHÉISME

Les traces textuelles laissées par Paul sont moins abondantes que celles de Philon : nous ne disposons que de treize lettres du Nouveau Testament que Paul aurait envoyées aux Églises et aux missionnaires de Jésus-Christ à travers l'Empire romain. La méfiance historique et philologique peut réduire encore ce corpus déjà maigre, mais elle laisse en général intacte l'authenticité de la Lettre aux Romains ainsi que de trois autres auxquelles je ferai allusion par la suite (la Lettre aux Galates et les deux aux Corinthiens). Ces Lettres ont sans doute été rédigées en grec, entre les années 40 et 60 de notre ère, mais n'ont probablement obtenu leur forme finale et canonique qu'au II^e siècle.

Quant au Livre des Actes des Apôtres, qui figure lui aussi dans le Nouveau Testament et qui a vraisemblablement été rédigé après la mort de Paul, peut-être au début du II^e siècle, il contient beaucoup de détails sur Paul et sa mission qui n'apparaissent pas dans les Lettres. Les deux portraits de Paul qui en émergent – celui des Lettres et celui des Actes – diffèrent sur plusieurs

points.

La première Lettre qui apparaît dans la Bible chrétienne est destinée à « tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome ». Au début de la Lettre, Paul se présente ainsi : « Paul, esclave de l'oint Jésus, apôtre par vocation, mis-à-part pour annoncer la bonne nouvelle [l'évangile] de Dieu, que d'avance il avait promis par ses prophètes dans les saintes écritures ». L'évangile dont parle Paul n'est pas l'un des textes écrits que l'on connaît aujourd'hui sous ce nom. Ces Évangiles-là, qui racontent l'histoire de Jésus et de sa passion, seront rédigés quelques dizaines d'années plus tard. Dans la Lettre aux Romains, le mot « évangile » renvoie à une information codée qu'il faut savoir décrypter. C'est la raison pour laquelle Paul l'aurait écrite : non seulement pour annoncer la bonne nouvelle, déjà reçue à Rome avant lui, mais aussi et surtout pour en donner la version ultime.

On suppose généralement que Paul a écrit la Lettre aux Romains vers la fin de sa mission. Si elle est placée en premier, c'est parce que les rédacteurs du canon chrétien ont choisi d'organiser les Lettres selon leur longueur, et non selon leur date de rédaction : le même principe détermine l'ordre des sourates dans le Coran. Ainsi, les sourates brèves de la Mecque, révélées à Muhammad au début de sa mission, arrivent à la fin du livre. C'est une manière de dire que Dieu existe au-delà de toute chronologie et que sa vérité n'évolue pas ; qu'il agit dans et sur l'histoire mais n'est jamais mu par elle.

Or ce Dieu immuable n'est pas celui de Paul.

La bonne nouvelle de Dieu, selon la Lettre, concerne son fils, ce qui heurte forcément l'aspect inchangeable de Dieu – car un fils, cela s'engendre ou s'enfante, cela arrive à un moment. Ce fils est Jésus, le Seigneur de Paul et de ses lecteurs, « issu de la lignée de David selon la chair ». Il a été désigné fils de Dieu « par sa résurrection d'entre les morts ». Tout cela est dit au début, dès l'exposé, lorsque Paul pose les bases de ce qui va venir.

Peut-être connaissait-il des bribes du discours philosophique sur l'idée de Dieu ; peut-être aussi imaginait-il que, parmi ses lecteurs à Rome, certains étaient plus versés que lui dans ce que Varron a appelé la « théologie naturelle », c'est-à-dire la manière philosophique de parler du divin comme d'une idée immuable qui n'évolue pas. À aucun moment dans la Lettre, cependant, on ne sent le besoin de se soumettre à la discipline de cette idée. Paul n'est pas un philosophe, et ne cherche pas à convaincre des philosophes. Son Seigneur, le maître de sa parole, est le fils de Dieu, donc Dieu lui-même. En se présentant ainsi, il surmonte ou

ignore la barrière qui distingue la « théologie naturelle » de la « théologie mythique ». Il annonce que son discours mélange deux types de parole sur le divin, sans le besoin constaté chez Philon de les hiérarchiser en faisant de l'un (la parole mythique) l'auxiliaire de l'autre.

Le discours monothéiste de Paul est novateur. Mais il faut encore comprendre comment. L'idée qu'au fond il n'y a qu'un seul Dieu lui paraît évidente et il présuppose que ses lecteurs la partagent (3, 30). D'où vient-elle ? De son héritage juif ? De sa culture grecque ? De sa propre intuition ? Rien n'empêche qu'il soit un penseur post-monothéiste. Dans son monde (judéo-hellénistique ?), Dieu existe. On le sait. Maintenant il s'agit de comprendre ce que l'on peut en faire.

Ce qui distingue Paul d'autres penseurs monothéistes de son temps, juifs ou grecs, n'est donc pas sa croyance en l'existence d'un Dieu qui serait le seul souverain réel de l'univers – ce monothéisme-là est assez facilement repérable avant lui dans des discours mythiques et philosophiques. Mais Paul croit que ce qu'il raconte de ce Dieu, son mythe, est universel : non seulement que c'est le Dieu de tout le monde, mais que son histoire aussi engage tous les humains. Cette perspective est scandaleuse à deux égards. Elle l'est du point de vue philosophique, car les philosophes diraient qu'aucun mythe ne peut vraiment raconter l'histoire de Dieu. Philon est, de ce point de vue, un bon philosophe. Sa lecture du Pentateuque vise à démontrer que le mythe juif poursuit les mêmes objectifs conceptuels, éthiques et politiques que ceux visés par le discours philosophique ; qu'il parle, enfin, du même Dieu. Pour Philon, le mythe a donc la fonction de la parole archaïque qui rapproche l'homme d'une vérité, mais qui n'est pas encore la vérité en soi. Le Juif alexandrin laisse ainsi entendre que l'on pourrait éventuellement raconter l'histoire autrement : la parole mythique est une étape, qui n'est pas forcément nécessaire, pour atteindre la vérité de Dieu et de l'univers. Chez Paul, on ne trouve rien de tel. Loin d'être un simple auxiliaire, le mythe lui donne les repères existentiels de l'univers qu'il croit partager avec ses lecteurs et avec toute l'humanité. Son mythe à lui touche au présent ; il affecte la vie entière des gens et non seulement leur intellect. Son Dieu participe activement au drame de la vie individuelle et collective.

Même sans prendre en compte les préjugés philosophiques à l'égard du discours mythique, l'idée qui traverse les Lettres de Paul, selon laquelle Dieu a une histoire, reste scandaleuse sur le

plan anthropologique. La parole et les actes du Dieu paulinien – la création du monde en six jours, l'expulsion du jardin d'Éden, les pactes conclus avec Abraham, Isaac, Jacob etc. – ont été portés historiquement par des Juifs. La judaïté du mythe paulinien était encore incontestable au 1^{er} siècle de notre ère. Au moment où Paul écrit sa Lettre, des Juifs vivent à Rome depuis au moins un siècle, mais, comme nous l'avons déjà constaté, les histoires qu'ils se racontent de leur dieu n'arrivent pas à intégrer la culture hégémonique. L'idée que ces histoires parlent du même Dieu que celui dont parlent les philosophes et autres penseurs monothéistes de l'époque devait faire rire plus d'une personne dans la capitale de l'empire.

Paul, qui n'avait pas encore visité Rome au moment où il écrit la Lettre, savait sans doute que l'histoire qu'il raconte sur Dieu n'était pas très présente dans la fabrique culturelle et urbaine de la ville. Au 1^{er} siècle de notre ère, on est encore très loin de l'époque où des représentations visuelles et textuelles des épisodes bibliques tels que l'expulsion du paradis, le déluge ou le sacrifice d'Isaac seront lues et affichées dans tous les coins du monde. Et pourtant, Paul suppose que ses lecteurs à Rome, dont une bonne partie n'était pas juive, connaissent en gros les textes sacrés des Juifs et leurs histoires. Comment ces textes et les traditions qu'ils portent ont-ils pu gagner ce statut d'autorité ? Cette question, historique, est pleine de sens, dans un présent voué à l'anéantissement. Pour un Juif radical comme Paul², elle ne vaut pas la peine d'être posée.

Les lecteurs des Lettres sont censés non seulement connaître l'histoire juive de Dieu, mais aussi l'accepter comme l'histoire de base. Il s'agit donc d'un mythe dans un sens littéraire – il raconte l'histoire d'un dieu et de ses rapports avec les humains – et anthropologique. Il fournit à l'Église naissante une structure narrative qui permet son expansion et sa cohésion dans l'espace et dans le temps : à l'intérieur ou à la suite de ce mythe s'organiseront des pensées religieuses, philosophiques, politiques, éthiques et autres jusqu'à l'époque des Lumières et bien au-delà.

La première partie du mythe paulinien, nous le verrons, est très proche du mythe de Yhwh, et la tradition chrétienne, à commencer par Paul, laissera croire qu'il vient de l'Ancien Testament. Son héros, Dieu, agit et parle de la même manière que le dieu de la Bible juive. Et pourtant, le mythe paulinien n'est pas tout à fait celui dont il a été question dans la première partie de ce livre. Le héros de son histoire est Yhwh qui a déjà subi les étapes transformatives discutées dans les chapitres précédents.

Paul est un Juif hellénophone qui lit le texte de la Septante, la traduction qui fait autorité, où Dieux devient Dieu et Yhwh, Seigneur. La différence quantitative disparaît en même temps que le nom propre du dieu, et la reconnaissance en sa souveraineté s'affirme. Nous l'avons déjà indiqué : recevoir ainsi le mythe, en condensant Yhwh et Elohim en une seule divinité (Dieu/Seigneur), a des conséquences majeures sur l'histoire. Si les deux sont un seul, alors leurs créations aussi sont les mêmes. Le monde parfait et ordonné créé par Elohim, où l'homme est le roi, est le même que celui fabriqué par Yhwh où l'homme est abandonné à l'« état de nature », aux souffrances et à la mort. L'acceptation de la demande de Yhwh d'être identifié à Elohim dessine ainsi un horizon messianique universel que certains prophètes bibliques et autres développeront : le Dieu qui a banni les hommes de leur existence de béatitude éternelle est aussi le Dieu qui a créé le monde selon un plan réfléchi. Dès lors, le retour à un état originel et parfait de l'être humain devient imaginable : il suffit que Dieu revienne sur la punition.

On trouve les marques de cet espoir messianique dans pratiquement tous les textes qui ont été touchés par le mythe de Yhwh, dont les Lettres de Paul, et la question se pose de savoir en quoi Paul se distingue des auteurs qui le précèdent. Pourquoi il réussit là où les autres monothéisateurs de Yhwh ont échoué ? En quoi son discours, qui attribue à Dieu l'espoir messianique produit par l'articulation de Yhwh à Elohim est plus engageant que celui de Philon, par exemple ?

Cette question est au fond la même que celle sur l'universalisme fondée par Paul³. Mais ici elle est posée du côté du mythe. Car ce qu'apporte Paul à notre histoire n'est pas une idée de l'universel, formulée de manière plus ou moins sophistiquée, originale, inspirante ; ce n'est pas l'idée qu'il existe un concept, Dieu, dans lequel tout le monde participe en dépit des différences ethniques, sociales, du genre, etc. L'apport de Paul est bien plus signifiant et consiste en un mécanisme de frayage qui permet au concept universel de Dieu de s'introduire dans l'esprit et d'y occuper la place d'un maître.

UNE PORTE S'OUVRE

Paul, à en croire sa parole, se voit comme l'esclave de son Dieu, cette figure hybride mélangeant le concept totalisant du Dieu monothéiste avec le personnage désirant de Yhwh. Le service que

donne Paul à son maître divin peut par conséquent être compris dans ces deux dimensions.

Pour le Dieu monothéiste, Paul ouvre une porte arrière de l'esprit, depuis le bas, la souffrance, le mal, la mort... non seulement par des avatars silencieux, mais comme une personne parlant dans l'esprit et dans le monde. Avant Paul, à en croire les philosophes, Dieu était *too good to be true*. Sa grande insuffisance venait de sa perfection même : comme producteur éternel du Bien, il n'avait pas accès à une bonne partie de l'expérience humaine. Le Dieu dont le mythe se laisse entendre dans les Lettres de Paul garde toujours sa majesté philosophique mais devient en même temps le maître de la mort. Son pouvoir vient de là – il est le tueur par excellence –, nous verrons tout de suite pourquoi.

Si on regarde du côté de Yhwh, Paul se situe dans la lignée d'Aristobule et de Philon, qui rendent service à leur dieu en l'identifiant avec un concept universel de la divinité forgée et entretenue par la culture hellénistique de leur temps. Mais Paul va plus loin qu'eux dans sa démarche en se démarquant des philosophes. Sa monothéisation laisse plus de place aux aspects évolutifs de la figure de Yhwh, ce qui facilite la conception de ses interventions dans le temps. De ce point de vue il se situe comme successeur de Mattathias et ses soutiens dans le conflit avec Antiochos. Ces derniers ont compris que pour faire perdurer l'alliance avec leur dieu il fallait modifier ses termes et assumer sa dimension fictionnelle. Leur intervention concernait l'interdiction de travailler le shabbat, et son évocation nous a exposé le mensonge de Yhwh au sujet de ce commandement, c'est-à-dire le fait qu'au moment où il le prononce (dans l'épisode des « dix commandements »), il s'attribue la création du monde en six jours.

L'intervention de Paul dans la fiction expose un autre mensonge du dieu, qui intervient beaucoup plus tôt dans le récit. Paul, nous le verrons, corrige ce mensonge habilement. Ce faisant, il unit Yhwh à Dieu sous le signe de la mort. Le mythe qui en sort devient ainsi un mythe sur l'origine de la mort, d'où son potentiel universel. Puisque ses lecteurs sont censés le connaître, Paul ne prend pas la peine de le raconter à nouveau. Mais le mythe se laisse entendre à travers ses Lettres. Si je devais le raconter à quelqu'un, je le ferais de la manière suivante :

Au commencement (l'ancienne alliance, l'ordre existant, Israël de la chair)

Après que l'homme immortel a été créé par Dieu, il a mal agi. Il a transgressé une loi fondamentale, la loi d'avant la loi, « la loi inscrite dans le cœur ».

C'était une faute fatale. Dieu a puni l'homme et l'a rendu mortel. Dieu savait qu'un jour viendrait où il pardonnerait à l'homme, mais il attendait le bon moment.

L'homme n'est pas mort tout de suite. Il a réussi à se multiplier et à atteindre les quatre coins de la terre. Mais tous les hommes qu'il a engendrés portaient comme lui le gène de la mort.

Toujours, pourtant, il y a eu de l'espoir. Avant que Dieu ne décrète la mort, il a donné la vie. Il l'a insufflée en l'homme en le créant et ne l'a pas enlevée complètement, même après le péché et la punition. Le souffle divin est toujours en nous et, au cours de l'histoire, certains hommes ont pu le capter, comme Abraham, le père de tous les croyants. Il fut le premier à comprendre le lien essentiel qui existait entre lui en tant qu'être humain et Dieu ; le premier à faire confiance à Dieu qui lui avait promis en échange, à lui et à sa postérité, « l'héritage de ce monde ».

Pour conclure leur alliance, Dieu a ordonné à Abraham la circoncision de la chair du prépuce. Cette prescription est venue seulement après le pacte et n'en faisait pas vraiment partie.

Abraham a eu des descendants de deux sortes. Paul les distingue entre Israël de la chair et Israël de l'esprit. Au premier groupe appartenaient les circoncis ou les Juifs. Ils étaient les descendants biologiques d'Abraham et profitaient encore de la grâce donnée par Dieu à leur ancêtre. Les circoncis étaient en esclavage en Égypte, mais Dieu les a libérés et leur a donné des lois par le biais de Moïse. C'était une manière de s'occuper d'eux, le temps qu'arrive le pardon universel. Ces commandements avaient la même fonction que la circoncision – celle d'inscrire l'alliance avec Dieu dans l'ordre provisoire qui précédait le pardon divin, où le péché originel et tous les péchés suivants seraient effacés.

De ce point de vue, les commandements sont le symbole de l'insuffisance dans laquelle nous vivons, de notre mortalité et de sa réversibilité.

Dans le temps qui s'est écoulé entre Moïse et Paul, la promesse du pardon a été rappelée aux Juifs. Dieu s'est révélé à des individus choisis parmi eux, des prophètes et des rois (Paul évoque notamment David) mais la plupart des Juifs ont préféré ne pas les écouter. Ils sont restés attachés à l'alliance provisoire conclue au temps de Moïse au lieu d'écouter la parole authentique de leurs prophètes, et de comprendre qu'il y avait une alliance plus ancienne et originelle liant les hommes à Dieu...

Les Juifs, cependant, n'étaient pas les seuls descendants d'Abraham. Il était aussi le père de l'autre Israël, celui de l'esprit, plus authentique que le premier. À cette postérité appartiennent tous ceux qui, comme Abraham, croient en Dieu et en sa promesse ; qui acceptent que, malgré la punition, il reste toujours le souverain bien ; qui voient la vie d'avant la mort et qui comprennent que les commandements n'appartiennent qu'à ce monde, et n'ont aucun sens dans le monde à venir où la mort n'aura aucune prise.

Maintenant (la nouvelle alliance, Israël spirituel, révolution)

Quelques années avant que Paul n'écrive sa Lettre, un Juif nommé Jésus, descendant du roi légendaire David, a été crucifié à Jérusalem et ressuscita trois jours plus tard. Au départ, Paul pensait comme le reste de l'aristocratie juive de Jérusalem que Jésus était un homme rebelle, un falsificateur dangereux des traditions ancestrales. Il a participé avec zèle à la persécution de ses adeptes. Un jour, cependant, comme Paul était en route vers Damas pour les dénoncer et punir, Dieu lui a révélé son fils et lui a fait comprendre sa véritable vocation : annoncer le fils de Dieu aux autres nations que la juive. Paul a accepté la tâche. Il est devenu messager de la nouvelle divine : que Jésus était le fils de Dieu et que son sacrifice, c'est-à-dire sa mort et ses souffrances, incarnait la fin de l'ancien chapitre de l'histoire et l'ouverture du nouveau.

Quelle autre explication pouvait-on donner à ce qui venait de se passer ? Le fils de Dieu venait de mourir sur la croix ! (On sait qu'il était le fils de Dieu parce qu'il ressuscita ensuite.) La miséricorde de Dieu s'était manifestée brutalement. Il avait engendré un fils qui était venu parmi nous vêtu de chair pour racheter, par sa mort, la faute du premier homme et toutes les fautes qui l'avaient suivie. Le premier scandale qui avait fait introduire la mort s'était enfin renversé : Dieu était prêt à nous rendre la vie éternelle.

Pour en profiter, il ne faudrait faire qu'une seule chose – croire. Croire en Dieu, comme Abraham, le père spirituel de tous les croyants. Puis, croire en la parole de Paul, comme si elle venait de Dieu. Et surtout, croire que cette croyance est la seule condition nécessaire au salut.

Toutes ces croyances s'opèrent dans l'esprit. C'est là que se réalise la révolution annoncée par Paul. Les révolutionnaires sont la communauté ou le « peuple » des croyants, la postérité spirituelle d'Abraham. Ils sont Juifs et non Juifs, Grecs et barbares. Ils forment des « Églises de Dieu », dont l'existence même est encore une preuve que Dieu a déclenché le mécanisme de pardon et que le jour annoncé par ses prophètes est arrivé.

Maintenant⁴ est venu le moment révolutionnaire. Jusqu'ici, nous étions dominés par la mort. Nous pensions que la situation actuelle était la seule possible. Nous nous identifions aux catégories dans lesquelles la société nous avait mis – Juif, Grec, barbare, riche, pauvre, libre, esclave – en pensant qu'elles disaient quelque chose d'essentiel sur nous-mêmes et les autres. Mais le monde à venir est déjà un peu là. Dieu a donné la preuve ultime de l'alliance universelle dans laquelle la seule différence réelle est celle qui existe entre nous et lui.

LE VRAI ET LE FAUX

Paul ne cache jamais sa dette à ce qu'il appelle les « saints écrits » qui sont en réalité les écrits sacrés des Juifs que les chrétiens après lui appelleront l'Ancien Testament. Cependant, lire le texte de Genèse 3, auquel Paul fait allusion, comme un mythe monothéiste sur l'origine de la mort revient à déformer son sens littéral. Paul n'est peut-être pas le premier à le faire, mais ses Lettres sont les premiers écrits qui nous soient parvenus où ce type de lecture se présente comme autoritaire.

Les références de Paul à l'histoire de l'expulsion du paradis sont en général très brèves. Contrairement à son habitude lorsqu'il évoque des éléments des « saints écrits », il ne cite pas le texte en question et, en particulier, il ne fait pas mention des versets problématiques (la menace de Yhwh et la parole du serpent à la femme). Malgré ce silence, on peut essayer de reconstituer la démarche herméneutique qui est peut-être à l'origine de sa lecture.

Rappelons comment le texte de la Genèse raconte la scène primitive. Yhwh, qui crée l'homme et le place dans son jardin comme ouvrier et gardien, lui donne l'autorisation de manger les fruits de tous les arbres sauf celui de la connaissance du bien et du mal. Il menace l'homme en lui disant que l'arbre est létal. Suivent la création des animaux et de la femme et le petit échange entre elle et le serpent. Ce dernier lui dit que le vrai « poison » porté par l'arbre n'est pas la mort mais la connaissance du bien et du mal, jusqu'ici détenue uniquement par les dieux. La femme, qui regarde l'arbre et voit combien il est beau, décide de tenter le coup. Elle mange un fruit et en donne aussi à l'homme. Ils ne meurent pas et leurs yeux s'ouvrent : ils voient leur nudité et leur fragilité par rapport à Yhwh. Ce dernier les trouve facilement. Il les punit et les chasse du jardin, en disant, probablement à d'autres dieux : « L'homme est devenu comme

l'un de nous pour connaître le bien et le mal ; et maintenant, s'il étend sa main pour prendre [le fruit de] l'arbre de la vie et le mange, il vivra pour toujours » (3, 22).

Comme d'autres lecteurs juifs qui ont monothéisé le mythe avant lui, Paul lit le texte de la Genèse en présupposant la bonté de son héros divin. Dans cette perspective, la possibilité que le dieu mente et que son rapport à l'homme ne soit pas d'une bienveillance extrême est inconcevable. Pour un tel lecteur, la tâche la plus urgente est donc de transformer la menace de Yhwh en une vérité.

Sans le dire ouvertement, Paul s'adonne ainsi à une exégèse de la parole de Yhwh de Genèse 2, 17 : « Mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras de mort. » Le texte hébreu utilise une formule emphatique du verbe mourir – *moth tamooth*, composée de la forme absolue de l'infinitif suivie par le verbe à l'imparfait. La traduction de la Septante est assez proche – *thanáto apothanéithe*. Paul lit la menace de la manière suivante : « tu seras passible de mort », laissant ainsi supposer que l'homme fut créé immortel et que le péché l'a rendu mortel. À quel point cette lecture est-elle originale ? Paul n'était pas le seul à l'offrir, mais il est tout de même remarquable que les sources juives qui l'attestent soient toutes ultérieures à ses Lettres⁵. Du point de vue philologique, l'idée que l'homme soit devenu mortel suite au péché ne devient dominante chez les Juifs et les chrétiens qu'après la mort de Paul. Le premier témoin du phénomène est peut-être le texte curieux (dont la provenance et la datation sont toujours objets de débat), connu sous le nom de *La vie d'Adam et Ève* ou bien de *L'Apocalypse de Moïse*. Ce texte fut rédigé originellement en grec (même si certains chercheurs optent pour une origine hébraïque), puis augmenté et traduit en plusieurs langues : on en possède aujourd'hui des versions antiques (des premiers siècles de notre ère) en grégorien, slave, arménien, latin... Tous les témoins sont chrétiens, ce qui n'exclut pas forcément la possibilité qu'il ait circulé parmi les Juifs. Le texte reprend les thèmes bibliques de la vie d'Adam et Ève et de leurs descendants. L'histoire du « péché » est au cœur du livre – elle est racontée par Ève à ses enfants. On y trouve notamment l'idée qui deviendra très répandue dans l'imaginaire juif et chrétien que le serpent est instrumentalisé par le diable, ou qu'il est une simple incarnation de ce dernier⁶.

Cependant, pour défendre la lecture paulinienne, il ne suffit pas de relire la parole de Yhwh et de transformer sa menace de mort

en une menace de mortalité. Il faut encore relire les propos du serpent, et les décrédibiliser. On peut supposer que, comme les autres lecteurs monothéistes du mythe, à l'instar de Philon, Paul estime que le serpent ment d'une manière ou d'une autre⁷. Une brève référence au serpent et à Ève dans sa deuxième Lettre aux Corinthiens (11, 3) le laisse d'ailleurs entendre.

Or le serpent ne ment pas pour tous les lecteurs du texte. Aux premiers siècles de notre ère, on trouve en effet des lecteurs selon qui le serpent a dit la vérité. On lit d'abord cela chez ceux qu'on appelle les « gnostiques », parmi lesquels circulaient d'autres versions de l'histoire de la Genèse. Même s'il est difficile de parler d'un mythe gnostique, on peut dire que chaque fois que la pensée gnostique intègre le récit de la Genèse, elle le fait selon le même principe : Yhwh est un dieu déchu et rebelle qui veut réduire l'homme en esclavage ; le serpent et/ou la femme viennent alors au secours de l'homme pour le porter sur le chemin de la libération⁸. Comme l'a proposé Jean-Daniel Dubois, les reprises gnostiques de l'histoire de la Genèse peuvent être regardées comme de l'exégèse du livre biblique, faite peut-être à partir du texte hébreu⁹. Même si les textes gnostiques en question ont été rédigés après la mort de Paul, ils pourraient indiquer qu'une lecture qu'on qualifierait aujourd'hui d'hérétique, selon laquelle le serpent a dit la vérité, était pratiquée aussi à son époque¹⁰.

Du côté juif, l'idée que le serpent a dit la vérité ne disparaîtra pas complètement du discours rabbinique. Bien que l'image du serpent diabolique reste dominante, l'ordre du discours rabbinique permet d'évoquer la possibilité que le serpent ait parlé vrai. Elle émerge par exemple dans les propos de Rabbi Yehoudah ben Simon cité dans *Bereshit Rabbah* (19, 4). Rabbi Moshé ben Nahman (Nahmanide), qui écrit un commentaire sur le Pentateuque au début du XIII^e siècle en Espagne, évoque également la possibilité que le serpent ait dit la vérité et l'attribue à un livre rabbinique ancien.

Ces échos de la lecture « hérétique » de Genèse 3 montrent que, même si le mythe paulinien est devenu dominant au cours de l'histoire dans le monde judéo-chrétien, il y a toujours eu une porte, aussi étroite soit-elle, laissant voir la vérité philologique du décalage entre le Dieu paulinien et Yhwh. Ce n'est pas un hasard si Marcion, la figure la plus importante de la pensée gnostique au II^e siècle, était aussi l'un des premiers philologues chrétiens – c'est lui qui établit une première édition canonique de la Bible chrétienne. Il décida d'en écarter tous les livres juifs (ceux de l'« Ancien Testament ») et d'épurer l'Évangile et les Lettres de

Paul de toute référence « biblique ». La philologie, nous venons de le voir, lui a donné raison. Elle propose en effet que le mythe de Paul est justement de Paul ; que même si l'on trace facilement les liens qui le connectent aux écrits saints des Juifs, le mythe lui-même vient de son esprit.

Pour ceux qui savent lire, le « problème juif » du mythe, qui fragilise sa revendication à l'universalité, est donc résolu : le Dieu de Paul n'est pas celui porté par les Juifs. Mais ce n'est pas la solution adoptée par Paul ni par le christianisme orthodoxe qui (tel Marcion) se réclame de lui. La Bible chrétienne que l'on connaît aujourd'hui n'est canonisée qu'après l'apparition du canon marcionite et en réaction à lui. Elle contient les textes juifs ainsi que les citations qu'en fait le Nouveau Testament. L'option gnostique, qui déjudaise le christianisme en brisant l'identification de Yhwh à Dieu, sera toujours considérée comme hérétique. La norme chrétienne sera d'effacer l'écart entre les deux mythes, ou de le dissimuler derrière de longs passages apologétiques et allégoriques, inspirés en partie de Philon et d'autres monothéistes juifs comme lui.

RÉVOLUTION

Revenons, pour finir, à la Lettre aux Romains. Paul a besoin de parler des Juifs pour la raison suivante : d'autres apôtres de Jésus, dont certains qui l'ont accompagné pendant son séjour terrestre, ont transmis d'autres versions de la bonne nouvelle portée par le fils de Dieu. Ces apôtres, dit Paul, sont faux (comme tous les autres apôtres dont la version de l'évangile est différente de la sienne), et pourtant ils arrivent à convaincre beaucoup de monde que pour participer au salut, il faut non seulement croire en Jésus et l'accepter comme seigneur mais qu'il est nécessaire aussi d'observer les commandements de la Torah tels que la circoncision ou les interdictions alimentaires.

Voilà donc le problème juif de Paul – non pas le statut marginal des Juifs dans la culture dominante, car celle-ci est de toute manière sur le point de disparaître ; mais, au contraire, leur statut privilégié sur le plan théologique comme porteurs de la parole divine.

Formuler ainsi le problème démontre la puissance du mythe paulinien qui arrive à l'intégrer dans l'histoire. Dans cette version de l'histoire mythique, il y a d'abord la période d'antan, où la fonction de Dieu est celle du créateur bienveillant de l'univers :

c'est la période où le mythe juif et le mythe philosophique se rencontrent – où l'Elohim biblique et le D miurge platonicien agissent comme un seul. Puis viennent le péché et la période qui le suit, où la manifestation la plus flagrante, la plus sentie, de Dieu dans le monde humain est la mort. Sous cette ère se forge aussi le peuple juif qui, grâce à ses ancêtres, jouit d'un rapport privilégié à Dieu, ce qui n'est aucunement un point en sa faveur car il s'agit du temps néfaste où la mort règne sur la terre. Enfin, c'est-à-dire maintenant, vient ou revient le Dieu d'antan par le biais de son fils : l'ordre originel, où la différence entre les Dieux n'existait pas, est sur le point d'être restauré.

En laissant entendre cette histoire universelle, Paul défait le lien privilégié entre les Juifs et leur dieu tout en restant à l'intérieur du mythe, c'est-à-dire en demeurant fidèle à *leur* dieu. Les Juifs sont les descendants biologiques d'Israël, dont le mode de vie appartient à la première partie de l'histoire qui vient de s'achever. C'est pourquoi il serait complètement insensé d'observer les commandements, à moins d'être né Juif – comme si quelque chose qui appartient à cet ordre gouverné par la mort pouvait nous en sauver.

La force du mythe de Paul est particulièrement flagrante en ce qui le concerne lui-même. L'histoire de son Dieu lui permet en effet de renforcer sa position fragile parmi les autres apôtres de Jésus, c'est-à-dire d'expliquer pourquoi il a participé à leur persécution. Paul se présente comme le révolutionnaire par excellence. Il était de l'autre côté de l'histoire, soumis par son ignorance à l'ordre du premier chapitre, avant que Dieu ne lui révèle son fils et fasse naître chez lui une nouvelle intelligence.

La mise en contexte de Paul dans l'histoire de la monoth sation souligne davantage la dimension révolutionnaire de son discours, qui a déjà été remarqu e par des penseurs depuis la deuxième moitié du siècle pr c dent comme Jacob Taubes, Karl L with ou Alain Badiou. Pensons   Philon, qui a vu de ses propres yeux la folie d'un empereur se croyant Dieu. Il n'a pas réussi à franchir les limites de la monoth sation philosophique, notamment le fait que son effectivité dépende de la bonne volonté d'*une* personne, c'est-à-dire l'empereur censé comprendre que son pouvoir émane de Dieu, qu'il en est au fond le serviteur. Paul n'évoque pas dans ses Lettres la crise avec Gaius, mais on peut imaginer son impatience face au messianisme bon enfant du philosophe alexandrin¹¹.

Puisque Paul assume pleinement la dimension mythique de son

Dieu, il ne laisse à l'empereur aucun pouvoir sur l'histoire. Comme l'a remarqué Jacob Taubes, l'envoi de la Lettre aux Romains dans les années 50 du 1^{er} siècle constituait un risque considérable – non seulement parce que Paul y critiquait la culture romaine de son temps (une version vulgaire, condescendante de celle-ci, sans doute), mais parce qu'il appelait ses lecteurs à donner à Dieu le cadeau le plus précieux qu'on puisse donner au roi : la confiance absolue en lui comme seul véritable Seigneur. Cet appel constitue l'essence même du célèbre chapitre 13 de la Lettre qui stipule que toute autorité vient de Dieu, même celle qui semble le nier. Dieu n'est pas seulement un principe organisateur émanant du bien, mais un maître toujours présent à l'esprit. Si l'empereur ignore cette présence c'est son problème. De toute manière, son instrumentalisation par Dieu n'en sera pas affectée.

Placer Dieu de la sorte, en amont de tout pouvoir politique, est un acte révolutionnaire qui recadre la structure politique existante en faisant de l'empereur un instrument de l'autorité divine. Le premier moment de l'acte révolutionnaire, ce que Paul appelle au début de la Lettre aux Romains « obéissance à la foi », se réalise dans le domaine extraterritorial de la conscience individuelle et, à ce titre, est aisément dissimulable. La dimension spirituelle de la révolution est aussi, cependant, une source de faiblesse. Le nouveau savoir théologico-politique a du mal à se stabiliser précisément parce qu'il se détache de tout ce qui appartient à l'ordre de la chair, de ce qui peut être vu et touché. Il doit trouver sa stabilité dans la parole intérieure de l'individu avant de se ranger à l'ordre de la pensée rationnelle. Puis, dans cette parole, il lui faut atteindre le même endroit, la même intersection psycho-politique qui a donné corps à la folie de Gaius.

C'est une démarche profondément individuelle, et pour que la nouvelle intelligence ne se fragmente pas en miettes folles, l'Église de Dieu doit avoir des lois, des règlements, des hiérarchies qui vont assurer la cohérence de son projet. Paul en parle dans ses Lettres, mais il fait comprendre que le savoir institutionnel est secondaire par rapport à la tâche dont l'urgence est absolue : l'intégration de Dieu dans l'esprit comme seul maître du jeu. Il exhorte donc ses lecteurs à Rome, ses frères, à s'offrir à Dieu « comme un sacrifice vivant, saint, agréable ». C'est beaucoup demander, sans doute ; mais, selon lui, il s'agit d'un « culte raisonnable ». Si cela vous paraît excessif, dit Paul, c'est parce que vous êtes toujours collés au présent ; comme les Juifs, vous n'acceptez pas le retournement de l'histoire. Vous ne vous laissez

pas « transformer par le renouvellement de l'intelligence »
(12,1-2).

CHAPITRE VIII

Verrouillage

« ...Rouyer, qui s'était opposé, le 21 janvier, à ce qu'on tirât le canon du Pont-Neuf, disant : Une tête de roi ne doit pas faire en tombant plus de bruit que la tête d'un autre homme. »

Victor Hugo, *Quatrevingt-treize*

Paul écrit aux Romains qu'il fera son possible pour s'arrêter chez eux au cours de son voyage en Espagne. Pourtant, rien n'est sûr. L'apôtre se dit débordé par sa mission – « je me dois aux Grecs et aux barbares, aux savants et ignorants » (1, 14) – et Rome n'est qu'une étape parmi d'autres (il espère s'y reposer) de son voyage au bout du monde. Ainsi, l'ordre impérial qui donnerait à l'Église de Rome une place spéciale parmi les autres appartiendrait au passé : celui qui pense autrement trahirait la révolution.

Si les chrétiens du II^e siècle lisent encore la Lettre aux Romains, ils le font en sachant que non seulement Paul est arrivé à Rome, mais qu'il y a été torturé et tué. Lorsque Clément de Rome écrit à l'Église de Corinthe vers la fin du I^{er} siècle, il ne dit qu'en passant que Paul et Pierre y ont été martyrisés – ses destinataires sont déjà au courant. D'autres sources du II^e siècle relatent qu'il a été décapité sur ordre de Néron. Selon les Actes de Paul, ce dernier a eu beaucoup de succès à Rome. Même des proches de Néron sont venus l'écouter. La salle était pleine, et un serviteur de l'empereur qui s'était mis au bord d'une fenêtre en est accidentellement tombé et est mort. La nouvelle est parvenue à Néron et l'a attristé. Entretemps, toutefois, Paul l'a ressuscité. Cela a tellement effrayé

l'empereur qu'il a décrété l'arrestation de tous les chrétiens et la décapitation de Paul. D'autres sources, chrétiennes et romaines, lient la persécution des chrétiens au grand incendie qui a eu lieu à Rome en juillet 64 et au besoin de Néron de faire taire les rumeurs selon lesquelles il en était à l'origine.

La mort de Paul vient dans la foulée du feu et dans un contexte conflictuel opposant, pour des raisons très prosaïques peut-être, l'empereur et les chrétiens. Dans l'immédiat, l'empereur sort vainqueur de la confrontation. La reconstruction de Rome est couronnée de succès et l'humiliation et la mise à mort des chrétiens sont spectaculaires. Paul est mort, mais ses disciples comprennent la nécessité de déformer un peu son histoire, c'est-à-dire de la raconter à l'intérieur de la nouvelle intelligence magique qui transforme l'humiliation en exploit. L'un d'eux est l'auteur d'un autre « roman historique » en deux parties – les deux textes ou discours (*logoi*) qui figurent dans le Nouveau Testament. Le premier – L'Évangile selon Luc – retrace l'histoire de Jean-Baptiste et surtout de Jésus jusqu'à sa résurrection et sa révélation aux disciples. Le deuxième – Le Livre des Actes des Apôtres – commence par l'histoire des douze apôtres originaux de Jésus, mais se concentre surtout sur l'activité de Paul.

Le narrateur des Actes raconte qu'après sa conversion sur la route de Damas Paul s'est rendu à Jérusalem pour rencontrer les autres apôtres. Il a débattu avec eux sur des sujets divers et est parvenu à recruter quelques disciples pour l'aider dans sa mission de diffusion de la bonne nouvelle parmi les nations. Il a voyagé dans plusieurs villes hellénistiques en Asie Mineure et en Grèce, prêchant son évangile chez les Juifs et chez les non-Juifs. Lorsqu'il arrive dans une ville et commence à prêcher, Paul rencontre des fidèles mais aussi beaucoup d'adversaires, ces derniers parfois violents. Cependant, il parvient toujours à s'en sortir et continue vers la destination suivante. Si ses détracteurs le dénoncent souvent comme un semeur de troubles, le narrateur montre que les vrais semeurs de troubles sont les ennemis de Paul, notamment les Juifs qui attaquent l'apôtre.

En général, et contrairement au portrait de Paul qui se dégage de ses propres Lettres, l'auteur des Actes le présente comme un personnage dont la personnalité et l'activité sont parfaitement compatibles avec l'ordre impérial. Non que les Lettres de Paul donnent l'image d'une figure rebelle, mais elles n'insistent pas, comme le fait le Livre des Actes, sur le fait que c'était lui – et non pas les Juifs qui le combattaient – qui contribuait au maintien de

la paix. De tous les affrontements entre Paul (ou les autres apôtres) et les Juifs qui sont rapportés dans le livre se dégage l'image d'une collaboration tacite entre les disciples de Jésus et l'empire contre les Juifs qui cherchent à briser le mouvement naissant.

La structure sous-jacente au livre, qui rapproche Paul de l'empereur, se dévoile vers la fin, quand il est question de la captivité de Paul et de son voyage à Rome. L'apôtre est capturé par les Juifs de Jérusalem qui veulent le lyncher. Il est sauvé par un officier de la légion romaine qui arrive sur place, l'arrête et le transfère à la forteresse de la ville. Il ordonne à ses soldats d'interroger Paul. Lorsqu'ils sont sur le point de le fouetter, Paul demande à l'officier romain : « Vous est-il permis de fouetter sans jugement un citoyen romain ? » Le commandant romain s'étonne. Lui qui a acheté sa citoyenneté « avec beaucoup d'argent » ne croit pas qu'un Juif visiblement pauvre soit citoyen de la capitale de l'empire. Mais Paul répond : « Je suis né à Rome. » C'est peut-être un mensonge qu'il profère à la dernière minute pour se sauver, car il ne fournit aucune preuve matérielle de sa citoyenneté romaine, mais son assurance fait peur aux soldats qui le relâchent aussitôt.

Puisque les Juifs cherchent toujours à le lyncher, le commandant romain décide de le garder dans la forteresse. Pendant la nuit, Paul a une autre révélation de son Seigneur Jésus qui l'encourage et lui demande de se rendre à la capitale de l'empire : « de même que tu as rendu témoignage de moi dans Jérusalem, il faut aussi que tu rendes témoignage dans Rome » (23, 11). Le trône de César devient ainsi le point focal de sa mission.

Comment va-t-il arriver à Rome ? Au départ, il s'arrange pour être transféré à la prison de Césarée, la ville romaine au bord de la Méditerranée, une centaine de kilomètres au nord-ouest de Jérusalem. À Césarée, il converse beaucoup avec Félix, le procurateur romain qui semble l'apprécier. Mais Félix le laisse en prison « pour faire plaisir aux Juifs ». Deux ans passent. Un nouveau procurateur arrive en Judée, Festus. Lorsque ce dernier visite Jérusalem, les Juifs de la ville lui demandent d'y ramener Paul. Selon le narrateur, ils voulaient l'assassiner sur le chemin. À son retour à Césarée, Festus rend visite à Paul. Ce dernier se justifie devant lui : « je n'ai commis aucune faute contre la loi des Juifs, ni contre le Temple, ni contre César » (25, 7). Festus, « voulant faire plaisir aux Juifs, répondit à Paul : Veux-tu monter à Jérusalem pour y être jugé là-dessus en ma présence ? » Et Paul

répond :

« Je suis devant le tribunal de César ; c'est là que je dois être jugé. Je n'ai fait aucun tort aux Juifs, tu le sais très bien toi-même. Mais si je suis réellement coupable, si j'ai commis quelque crime qui mérite la mort, je ne refuse pas de mourir. Si, par contre, il n'y a rien de fondé dans les accusations de ces gens-là contre moi, nul n'a le droit de me céder à eux. J'en appelle à César ! »

Alors Festus, après en avoir conféré avec son conseil, répondit : « Tu en appelles à César, tu iras devant César. » (25, 10-12)

Paul a trouvé qui va l'amener à Rome – des soldats romains ! Pendant le voyage, il réalise plusieurs miracles qui lui font des fidèles parmi les prisonniers, les gardes romains et les autres. À la fin du livre, il arrive à Rome. On lui donne un appartement où il habite seul avec un soldat. Il y fait ce que Jésus lui a ordonné. Il reçoit « tous ceux qui venaient le trouver, proclamant le Royaume de Dieu et enseignant ce qui concerne le Seigneur Jésus-Christ avec pleine assurance et sans obstacle » (28, 30-31).

Le point d'aboutissement de l'histoire est l'entretien avec l'empereur. Qu'est-ce que Paul va lui dire ? Sans doute va-t-il lui annoncer la bonne nouvelle ! C'est le sens de la mission que lui a dictée son Seigneur. Le narrateur ne nous dit pas si l'entretien avec l'empereur a finalement eu lieu. La narration s'arrête avant. Mais il annonce un programme – porter la bonne nouvelle jusqu'à César, le transformer, lui aussi, en révolutionnaire.

Le Livre des Actes représente une tendance qui deviendra caractéristique du christianisme des premiers siècles et qui consiste à démontrer que, malgré la cause révolutionnaire du mouvement chrétien, ce dernier est entièrement compatible avec l'ordre politique impérial. Les auteurs chrétiens du II^e siècle vont beaucoup développer cette démarche. La composition du Nouveau Testament pourrait aussi en témoigner : le texte le plus sensible du point de vue impérial est une lettre qui dit explicitement qu'il faut obéir aux autorités politiques. Et si le sentiment qu'il faut renverser l'ordre impérial est abordé ouvertement, c'est surtout à l'intérieur du discours fantastique de l'Apocalypse de Jean.

En réalité, le Paul de la Lettre aux Romains laisse la porte

ouverte à une collaboration future avec l'empire, et ce malgré son indifférence à l'égard de l'ordre politique. Puisque la révolution est avant tout spirituelle, elle ne doit avoir aucune conséquence visible sur les rapports de pouvoir. Paul ne le dit pas, mais il le laisse entendre : si les autorités politiques veulent rejoindre la révolution, elles sont les bienvenues. Ce qu'on leur demande n'est finalement pas si difficile : acceptez ce qui est de toute manière votre sort – la souveraineté de Dieu.

Ce qui est une possibilité chez Paul devient dans le Livre des Actes une part essentielle de son histoire. Paul est réorienté en direction de Rome. Pour le Paul des Lettres, la question de savoir si César l'entend ou non, s'il accepte la véracité de la bonne nouvelle ou non, n'a aucune conséquence sauf pour César lui-même. En revanche, le Livre des Actes laisse entendre l'espoir qu'une fois que César aura reçu la bonne nouvelle, il se convertira comme Paul et qu'ensuite tout ira mieux.

On peut penser à plusieurs facteurs qui auraient poussé l'auteur des Actes à redéfinir ainsi la mission de Paul. D'abord, la mort de ce dernier, qui a été martyrisé à Rome et le pogrome des chrétiens dans cette ville sous Néron. L'empire s'est introduit dans l'histoire chrétienne sans équivoque. Ne pas le prendre en compte serait complètement aberrant pour le mouvement universel que l'Église prétend être. Le déclin de la dynastie de Jules César et les tourments qu'a connus Rome après le suicide de Néron ont sans doute joué, eux aussi, un rôle. Dans ce contexte, le mythe théologico-politique de Paul trouvait plus d'espace, en effet, pour s'enraciner dans les craquements de l'institution du pouvoir impérial.

Enfin, la détérioration du statut politique et économique des Juifs dans l'empire a dû contribuer au recadrage de la mission paulinienne. Rome a mis du temps à éteindre la révolte qui avait éclaté à Jérusalem en 68, mais sa victoire était sans équivoque – la dernière poche de résistance était éliminée et les prochaines révoltes juives n'auraient lieu que presque un demi-siècle plus tard. Après ces faits, la défaite juive restait ainsi présente dans la culture impériale : Vespasien, qui devint empereur après l'année tumultueuse qui suivit le suicide de Néron, s'en servit pour appuyer sa légitimité, et ses deux fils et successeurs, Titus et Domitien, continuèrent à le faire après sa mort.

À la fin du 1^{er} siècle, les Juifs occupaient donc une nouvelle place dans la culture et dans l'économie impériale. La taxe juive, instaurée après la guerre, stipulait une contribution annuelle de deux drachmes de la part de chaque Juif. Cette taxe était calquée

sur la contribution annuelle des hommes juifs au Temple de Jérusalem : les Romains l'élargirent à tous les Juifs, et destinèrent les fonds à l'entretien du temple de Jupiter à Rome.

La question de savoir « qui était Juif » devint importante pour le pouvoir romain. Pour y répondre définitivement, la circoncision ou son absence étaient des signes efficaces. Vers le milieu du II^e siècle, l'empereur Antonin exempte les Juifs de la prohibition universelle de circoncire ses fils. Ce privilège est aussi une démarche discriminante. Les Juifs sont en effet exclus d'un bien universel fourni par l'empire : la protection du corps de tous ses habitants, même de ceux qui n'ont pas droit de cité, c'est-à-dire les esclaves¹.

Le discours paulinien, qui se propage à Rome dans le même temps, fait aussi de la circoncision le signe par excellence des Juifs. La coïncidence n'échappe pas aux auteurs chrétiens du II^e siècle, et tout particulièrement à Justin. Les Juifs, les circoncis, deviennent doublement exclus. Leur statut du point de vue de l'empire est associé à la place qu'ils ont dans le mythe théologico-politique de Paul : dans les deux cas, on leur assigne une place particulière et ils incarnent par conséquent le signe privilégié de l'espace universel habité par les contemporains.

Les Juifs se retrouvent à la place qu'ils avaient à la fin du récit biblique, à l'intersection des pouvoirs de Yhwh et de l'empereur. Ils sont l'expression de leur réalité, le signe qui tient la structure triangulaire – dieu-empereur-peuple – et donne à Yhwh une présence dans le monde aussi effective politiquement que celle de César. Mais, entretemps, Yhwh est devenu Dieu, et l'ampleur de son pouvoir a enfin changé. Tout le monde est inclus dans le peuple car tout le monde peut être Israël. Les Juifs aussi y sont inclus, mais à l'envers. Leur misère est la preuve que la révolution a vraiment eu lieu, qu'au fond il existe une collaboration théologico-politique, que ce monde est gouverné par Dieu et par son esclave, l'empereur (qui, parfois, ne sait pas qu'il l'est).

Dieu est le souverain de tout le monde, et c'est à tout le monde qu'on adresse la question du référendum : acceptes-tu sa gouvernance ? Mais il y en a certains dont la réponse compte davantage. C'est pourquoi Paul est dirigé vers Rome et que son histoire finit en attendant César.

Cette fois, le plan va marcher. L'empereur ne pourra pas l'ignorer. Le peuple de Dieu est équipé d'une structure qui s'impose. C'est Dieu avec le *twist* paulinien, qui attrape l'esprit par les deux côtés, qui tient ensemble le bien et le mal, le vrai et le faux, la possibilité de toute révolution.

Notes

Introduction

1. Les historiens débattent de la question de savoir si les premiers à appliquer la règle de manière catégorique furent les Juifs ou les chrétiens. Voir Martin Rösl, « The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch », *Journal for the Study of the Old Testament*, 31-4, 2007, p. 411-428. Notons que depuis le XIX^e siècle on trouve des traductions de la Bible hébraïque en langues occidentales où le nom du dieu n'est pas remplacé par un titre mais donné sous la forme Jehovah ou Yahvé.

2. Un passage du Talmud de Babylone Pesahim 50a attribue l'instauration de la règle du remplacement à nul autre que le dieu lui-même. Dans certaines copies juives de la Bible qui datent du I^{er} siècle et qui ont été trouvées à Qumrân, le nom de Yhwh apparaît en lettres paléohébraïques ou remplacé par des points. Les pères de l'Église Origène et Jérôme parlent aussi de ce type de Bibles juives, ce qui suggère qu'elles continuèrent à être copiées au moins jusqu'au IV^e siècle.

3. Voir aussi l'histoire de Hanina ben Tardion qui a été tué selon le Talmud parce qu'il a prononcé le nom divin (Talmud de Babylon, Avodah Zarah 18a) et l'enseignement d'Abba Shaul de Mishnah Sanhedrin 10,1 qui stipule que celui qui prononce le nom divin n'aura pas de part au monde à venir.

4. Pour une synthèse, voir : Christian Frevel, « Beyond Monotheism? Some Remarks and Questions on Conceptualising "Monotheism" in Biblical Studies », *Biblical Studies, Verbum et Ecclesia*, 34 (2), 2013.

5. Voir par exemple Konrad Schmid, *Is There Theology in the Hebrew Bible*, Enseibrauns, 2015 ; Robert A. Oden, *The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternative to It*, San Francisco, Harper and Row, 1987.

6. Thomas Römer, *L'invention de Dieu*, Paris, Seuil, 2014. Les chercheurs ne sont pas toujours d'accord sur le moment où l'idée monothéiste apparaît dans l'Israël ancien. Pour certains, il s'agit d'une idée qui était déjà acceptée par le peuple à l'époque archaïque, bien avant l'exil babylonien du VI^e siècle avant notre ère : c'est le point de vue qui était défendu notamment par Yehezkel Kaufmann (1889-1963) de l'Université hébraïque de Jérusalem ; pour d'autres, et c'est l'avis majoritaire, le monothéisme que l'on trouverait dans la Bible se serait développé en réalité relativement tard, autour de la période de l'exil babylonien.

7. Selon Yehezkel Kaufmann, très désireux de prouver que le monothéisme était le principe organisateur de l'Israël ancien depuis l'émergence du peuple, l'absence d'idées monothéistes bien développées dans la Bible serait justement la preuve que le monothéisme était répandu au sein du peuple, qui n'avait pas, de ce fait, besoin d'explications théoriques.

8. 29c (trad. Luc Brisson, Paris, Garnier Flammarion, 1999).

9. Voir la belle démonstration de Polymnia Athanassiadi et Constantin Macris, « La philosophisation du religieux », in Laurent Bricault et Corinne Bonnet (éd.), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leyde, Brill, 2013, p. 41-83.

10. Il s'agit par ailleurs de la première fois que le terme « polythéisme » apparaît dans la

littérature grecque.

11. Voir plus loin chapitre IV.

12. Voir Pierre Nora, *Essais d'ego-histoire*, Paris, Gallimard, 1987.

13. Léo Strauss, *Athènes et Jérusalem* (présenté par Ami Bouganim), Paris, Éditions du Nadir, 1999.

Chapitre premier

Épisodes de l'histoire mythique

1. Jean-Pierre Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque », in Ignace Meyerson (dir.), *Problèmes de la personne*, Paris, EPHE, 1973 (avec une référence à Gilbert François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots THEOS, DAIMWN dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1957).

2. Pour garder la dissonance que l'hébreu suscite en associant un nom au pluriel (*elohim*) à des verbes au singulier (comme ici, *bara*), je traduis dans ce livre *elohim* par Dieux lorsque le nom se réfère à l'ensemble de la société divine, en laissant les verbes au singulier. Les traductions des textes bibliques sont basées sur la Bible de Jérusalem.

3. Le texte hébreu passe du singulier (« un homme ») au pluriel « qu'ils domineront » bien que le sujet reste normalement l'homme au singulier.

4. L'expression *yhwh elohim* apparaît encore une fois dans le discours de Moïse à Pharaon (Ex. 9, 30).

5. Voir la discussion sur l'expression *moth thoumath* – traduite ici par « mourras » – dans le chapitre VII du livre.

6. À ce sujet, voir notamment le premier chapitre dans Erich Auerbach, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1977. Auerbach parle de la réalité humaine mais ses propos sont facilement applicables à la représentation biblique de la « réalité » divine.

7. On observe un phénomène similaire dans une des traductions araméennes du Livre de la Genèse, celle du Pseudo Jonathan.

8. Les *targumim* (pluriel de *tragum* – les traductions juives araméennes de la Bible de la fin de l'Antiquité) indiquent que celui qui a fermé la boîte était la *memra* de Yhwh – mot araméen qu'on peut traduire par parole ou, en grec, par *logos*. Il s'agit d'une convention des *targumim* censée probablement concilier la divinité de Yhwh (y compris selon les lignes du monothéisme conceptuel) avec le fait qu'il agit dans le monde. Ainsi, ces actions ne lui sont pas attribuées directement, mais sont l'œuvre de sa *memra*. La même démarche (la parole ou le *logos* comme intermédiaire de l'action divine) est adoptée par Philon d'Alexandrie et certains commentateurs chrétiens.

9. Abram, il faut le rappeler, n'a pas toujours été aussi attaché à l'*ethos* du *self-made man*. Lorsque le Pharaon lui a donné des biens et des esclaves, il les a volontiers acceptés.

10. Selon le texte hébreu le dieu apparaît par l'intermédiaire d'un ange.

Chapitre II

L'entrée dans l'histoire

1. Le mot français « juif » est-il le plus approprié pour traduire l'hébreu *yehoudi*, ou l'araméen *yahoud* qu'on trouve dans les textes antiques ? C'est surtout par rapport aux textes de l'Antiquité gréco-romaine que la question s'est posée. Aujourd'hui, la connotation

plutôt religieuse du nom « juif » conduit en effet certains historiens et traducteurs à préférer le terme « judéen » pour traduire ces mots et leurs équivalents dans les textes qui datent des premiers siècles avant l'ère chrétienne. Le terme « judéen » aurait une acception plutôt ethnique et géographique (les gens originaires de la Judée) que religieuse (les gens qui croient ou qui pratiquent la religion juive). Ainsi, des chercheurs comme Steve Mason du côté anglophone et Simon Mimouni du côté français ont pris la décision d'employer le mot « judéen » (*judean* en anglais) pour traduire le grec *iouadoi*.

2. Comment Ravshaké parle-t-il « juif » ? Une tradition juive de l'Antiquité tardive, que l'on trouve dans la traduction araméenne du livre de Qohelet (9, 10), présente Ravshaké comme un des deux fils d'Ezéchiass. Dans le traité Sanhedrin du Talmud babylonien (60a), on trouve l'avis qu'il était un « Israël converti ».

3. Le Livre de Jérémie donne une description plus élaborée de l'assassinat. Selon lui, Godolias était prévenu que Yishmaël allait le tuer sur ordre du roi d'Amon, mais il n'a pas cru à l'annonceur.

4. Selon les rabbins de l'Antiquité, Jérémie était l'auteur des Rois, un avis qui n'est pas fondé philologiquement, mais qui pourrait exprimer une sensibilité rabbinique à un certain rapprochement idéologique entre les deux livres.

5. Il est aussi celui que beaucoup de Juifs aujourd'hui rencontrent dès leur enfance – le livre est récité publiquement à la synagogue pendant la fête de Pourim, dans un service où les enfants déguisés occupent une place centrale. En Israël, l'histoire d'Esther est même racontée aux enfants de familles non pratiquantes dans les écoles laïques.

6. Selon les Livres des Juges et de Samuel, la tribu de Benjamin résidait au sud du pays à côté de la Judée, et ne faisait pas partie des dix tribus ayant constitué le royaume du Nord.

7. Le nom d'Agag est probablement encore une référence à l'histoire de Saul (comme le pedigree de Mordekhai) – il s'agit du roi Amalécite que Saul n'a pas tué malgré l'ordre de Yhwh (I Samuel 15).

8. C'est aussi le cas de deux autres livres du Tanakh – Cantique des Cantiques et Ecclésiaste.

9. Notamment, l'auteur semble proposer que ce fut grâce au jeûne des Juifs que le roi a consulté ses registres et s'est rappelé de l'aide que Mordekhai lui a portée.

10. https://he.wikipedia.org/wiki/היעדרותו_של_אלוהים_ממגילת_אסתר (consulté le 12/08/2017).

11. Kevin Trehuedic, « Une mémoire des Maccabéens dans le Livre d'Esther ? Occultation de la propagande hasmonéenne », in Marie-Françoise Baslez et Olivier Munnich (éd.), *La mémoire des persécutions. Autour des Livres des Maccabées*, Louvain, Peeters, 2014, p. 133-154.

12. Trehuedic va à cet égard dans le sens d'autres historiens contemporains du judaïsme ancien, notamment de Shaye Cohen, pour qui le « commencement du judaïsme » a justement lieu pendant la période hasmonéenne, lorsque le nouveau pouvoir politique juif cherche à établir une identité calquée sur l'identité ethnique/culturelle hellénistique. Shaye J. D. Cohen, *The Beginning of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press, 1999.

13. Pour une analyse récente et exceptionnelle de la portée théologico-politique du livre d'Esther, voir Danny Trom, *Persévérance du fait juif. Une théorie politique de la survie*, Paris, EHESS, 2018.

14. Le livre grec d'Esther contient aussi deux lettres.

15. Voir John Curtis, *The Cyrus Cylinder and Ancient Persia. A New Beginning for the Middle East*, Londres, British Museum, 2013.

16. Les autres chapitres sont anonymes et furent probablement rédigés par un auteur tardif.

17. Olam Hatankah. *Daniel, Ezra ve-Nehemia* (en hébreu), Tel Aviv, Divréi Hayamim, 2002, p. 161.

18. La question du nom « Juif » a déjà été posée dans l'Antiquité par Flavius Josèphe qui écrit dans ses *Antiquités Judéennes* : « on les appela ainsi [Juifs] du jour où revinrent de Babylone ceux de la tribu de Juda » (11, 173).

19. « Des preuves directes de la présence judéenne dans le paysage babylonien donnent à comprendre que les Judéens portaient les mêmes responsabilités et avaient les mêmes rôles que ceux des autres exilés dans le sud de la Mésopotamie. » (Laurie Pearce, « "Judean": A Special Status in Neo-Babylonian and Achaemenid Babylonia? », in Gary Knoppers, Oded Lipschits et Manfred Oeming (éd.), *The Judeans in the Achaemenid Age: Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, p. 268 (ma traduction).

20. Voir aussi dans Isaïe 37 et II Chroniques 32.

21. Voir Jacques Briand et Marie-Joseph Seux, qui ont édité une partie du texte impérial dans *Texte du Proche-Orient Ancien et Histoire d'Israël*, Paris, Cerf, 1977 : « Sennachérib n'emploie pas à propos de Jérusalem la formule "j'assiégeai (et) je conquis" par laquelle il indique qu'il s'empara par force d'autres villes de la Judée. » Ils concluent que cette omission revient à « reconnaître implicitement que Jérusalem ne fut pas prise d'assaut ».

22. Il s'agit en réalité d'une formule que l'on trouve au début de beaucoup des inscriptions royales de Sennachérib et qui exprime le rapport entre l'empereur et le dieu Assur, présenté comme la source de ses pouvoirs politiques et militaires.

23. Eckart Frahm, *Keilschrifttexte aus Assur literarischen Inhalts, Historische und historisch-literarische Texte*, Wiesbaden, Harrsowitz, 2009, p. 8-9.

24. En général, le Livre des Rois n'est pas écrit ni du point de vue des rois de la Judée et d'Israël (les auteurs renvoient souvent aux « chroniques des rois de la Judée et d'Israël ») ni tout à fait de celui de Yhwh...

25. Voir Tawny L. Holm, « Memories of Sennacherib in Aramaic Tradition », in Isaac Kalimi, Johannes Gutenberg et Seth Richardson (éd.), *Sennacherib at the Gates of Jerusalem*, Leyde, Brill, 2014, p. 295-324.

26. Seth Sanders, *The Invention of Hebrew*, Chicago, University of Illinois Press, 2011. Voir aussi l'article d'Eckart Otto, « Assyria and Judean Identity: Beyond the Religionsgeschichtliche Schule », in David S. Vanderhooft et Abraham Winitzer (éd.), *Literature as Politics, Politics as Literature: Essays on the Ancient Near East in honor of Peter Machinist*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2013, p. 339-347.

27. Pour présenter le contrat, l'auteur de Néhémie utilise un mot – *amanah* – dont c'est la seule occurrence dans la Bible. Il est dérivé de la racine *amn* qui renvoie à la foi et la confiance. En hébreu moderne, le mot désigne un contrat qui établit un engagement légal entre plusieurs partis. Il est souvent utilisé pour désigner des conventions internationales (comme la convention de Genève). C'est aussi le terme qui a été choisi par les traducteurs de Jean-Jacques Rousseau en hébreu pour traduire le mot contrat du « contrat social ».

Chapitre III

Yhwh devient Elohim

1. Il a été détruit en 410 avant notre ère.

2. Voir Lester L. Grabbe, « Elephantine and the Torah », in Alejandro F. Botta (éd.), *In the Shadow of Bezalel. Aramaic, Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honor of Bezalel Porten*, Leyde, Brill, 2013, p. 125-136.

3. Des auteurs chrétiens comme Origène (cité par Eusèbe) ou Jérôme disent avoir connu la version hébraïque du livre ou en avoir au moins entendu parler, et le texte grec contient

des bizarreries qui semblent être des hébraïsmes.

4. Pour une exception possible, voir Elchanan Reiner, « The Battle of Qedesh on the Plain oh Hatsor: On the Hasmonean Roots of the Galilean Foundational Mythe », in Charlotte Fonrobert et al. (éd.), *Talmudic Transgressions. Engaging the Work of Daniel Boyarin*, Leyde, Brill, 2017, p. 495-506.

5. À comparer notamment au deuxième livre de Maccabées, rédigé en grec par un Juif, probablement d'Alexandrie au I^{er} siècle avant notre ère. Le livre, qui se présente comme le résumé de cinq livres au sujet de la guerre écrite par un certain Jason de Cyrène, ne fuit pas le langage mythique et fait intervenir le dieu dans l'histoire. Il existe deux autres livres intitulés *Maccabées*. III Maccabées, qui ne parle pas vraiment de la révolte maccabéenne mais des persécutions anti-juives en Égypte sous le roi Ptolémée IV, et qui a probablement été rédigé au I^{er} siècle avant notre ère, et IV Maccabées qui reprend notamment les histoires des martyrs de II Maccabées.

6. Traduction du grec basée sur la Bible de Jérusalem avec modifications.

7. Voir à ce sujet notamment les derniers chapitres du Livre de Néhémie.

8. L'identification est contestée par certains. Voir à ce sujet Edna Ullmann-Margalit, *Out of the Cave. A Philosophical Inquiry into the Dead Sea Scrolls Research*, Harvard, Harvard University Press, 2006.

9. Les rouleaux de Qumrân sont à Jérusalem, au Musée national d'Israël. Pour les consulter, on peut se rendre à l'une des bibliothèques universitaires à travers le monde qui possèdent leurs éditions scientifiques et des traductions intégrales en français, anglais, allemand etc., ou encore sur Internet – sur le site du Musée d'Israël ou bien sur le site « Dead Sea Scrolls » de Google qui affichent leurs images en haute définition.

Chapitre IV

Yhwh devient Dieu (mais reste toujours juif)

1. Pour le texte (grec et traduction française) voir la *Lettre d'Aristée à Philocrate. Texte critique et traduction, introduction, notes et index*, André Pelletier, Paris, Cerf, 1962, et la traduction anglaise récente de Benjamin G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, Berlin, De Gruyter, 2015.

2. Talmud de Babylone, Meguila 9a.

3. Voir l'introduction.

4. Gilles Dorival, « Les Origines de la Septante. La Traduction en Grec des Cinq Livres de la Torah », in Marguerite Harl, Gilles Dorival, Olivier Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf/CNRS, 1988.

5. Benjamin Wright (éd.), *The Letter of Aristeas*, op. cit. Voir aussi son article : « The Letter of Aristeas and the Question of the Septuagint Origins Redux », *Journal of Ancient Judaism*, vol. 2, 2011, p. 303-325.

6. Abraham Wasserstein et David J. Wasserstein, *The Legend of the Septuagint. From Classical Antiquity to Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

7. Nicole Belayche, « Sem et Japhet ou la rencontre du monde gréco-romain et des livres sacrés des Juifs », *Dialogue d'histoire ancienne*, n° 23 vol. 1, Paris, Belles Lettres, 1997, p. 55-75.

Chapitre V

Le maître intérieur reste toujours dehors

1. Selon le témoignage d'Eusèbe de Césarée, l'historien chrétien de l'Église (ca. 265-ca. 340). Pour les fragments d'Aristobule et un commentaire, voir Carl R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume III. Aristobulus*, Atlanta, Scholars Press, 1995.

2. Polymnia Athanassiadi et Michael Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 7-8 (ma traduction).

3. Voir notamment Nicole Belayche, « *Deus deum... summorum maximus* (Apuleius): Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period », in Stephen Mitchell et Peter van Nuffelen (éd.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 141-166.

4. Luc Brisson, « phthonos », *op. cit.*, p. 34.

5. C'est ainsi que Julien appelle les chrétiens, sans doute pour souligner la dimension particulière de leur mouvement.

6. *Julien l'Empereur. Contre les Galiléens*, texte grec introduit et traduit par Angelo Giavatto et Robert Muller, Paris, J. Vrin, 2018.

7. Marie Odile Boulnois, « Genèse 2-3 : Mythe ou vérité ? Un sujet de polémique entre païens et chrétiens dans le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie », *Revue d'études augustinienes et patristiques*, n° 54, 2008, p. 111-133, ici p. 112.

8. *Ibid.*

9. Une critique similaire à celle de Julien apparaît chez ceux qu'on appelle les gnostiques. J'en donne un exemple : « De quelle sorte est donc ce Dieu-là ? » demande l'auteur du texte intitulé *Témoignage véritable*, trouvé à Nag Hammadi, « Premièrement, il a envié à Adam de manger de l'arbre de la gnose [la connaissance] ; et deuxièmement, il a dit : "Adam, où es-tu ?" Dieu n'a donc pas la prescience, c'est-à-dire qu'il ne savait pas dès le début. Et ensuite il a dit : "Jetons-le hors d'ici, afin qu'il ne mange pas de l'Arbre de la Vie et ne vive pas éternellement !". Mais s'il s'est révélé ici lui-même comme un méchant, envieux, alors quelle sorte de dieu est-ce là ? » (*Témoignage véritable*, 47, p. 1416, édition de la Pléiade).

Chapitre VI Le rêve de Philon

1. Sharon Weisser, « Do we have to study Torah? Philo of Alexandria and the Proofs for the Existence of God », à paraître (Weisser donne les références suivantes dans l'œuvre de Philon pour l'idée exprimée ici : *Leg. All.* 3.73 ; *Spec.* 1.307 ; *Abr.* 121 ; *Deus* 108-110 ; *Conf.* 136-137 ; *Mut.* 28-29 ; *QG* 2.16.)

2. Philon, *Legatio ad Caïum*, 128 (toutes les traductions sont tirées d'André Pelletier, Paris, Cerf, 1972).

3. Pour le rapport de Philon à l'Empire romain, voir notamment Katell Berthelot, « Philo's Perception of the Roman Empire », *Journal for the Study of Judaism*, vol. 42, n° 2011, p. 166-187 ; Maren Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001. *Idem.*, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, New Haven, Yale University Press, 2018.

4. Voir Pieter van der Horst, *Philo's Flaccus. The First Pogrom*, Leyde, Brill, 2003, p. 5-6. Pour les thèses sur les racines du conflit et son rapport aux émeutes, voir Erich Gruen, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, p. 62. Voir aussi Sandra Gambetti, *The Alexandrian Riots of 38 C.E. and the Persecution of the Jews: A Historical Reconstruction*, Leyde, Brill, 2009.

5. L'idée est évoquée pour la première fois chez Erwin Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory*, New Haven, Yale University Press, 1938, p. 19.

6. Au stoïcisme, Philon emprunte l'idée de la solidité ou de la positivité (*págios*) de la

Nature. Mais Philon se rapproche davantage d'un langage platonicien lorsqu'il dit que la stabilité de la nature et de ses lois ne peut pas être perçue par les sens mais uniquement par l'âme.

7. *Legatio* 2. Sur le rapport de Philon au monde naturel, voir Charles A. Anderson, *Philo of Alexandria's View of the Physical World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

8. La dimension providentielle de cette conception philosophique hellénistique (surtout stoïcienne) de la Nature a été aussi signalée par Kant dans *Vers la paix perpétuelle* (« De la garantie de la paix perpétuelle »).

9. Voir p. 353-355 dans le commentaire d'André Pelletier, trad. cit.

10. Philon utilise ici un verbe – *euagglizo* – qui commence à être utilisé à peu près en même temps dans des mouvements qui se revendiquent de Jésus. En effet, on peut le comprendre ici dans un sens « évangélique » : les gens croyaient qu'ils étaient sauvés par une divinité – Fortune – qui avait guéri l'empereur et restauré la paix dans l'empire.

11. Pierre Vidal-Naquet rappelle que le livre du philosophe est « un des rares textes qui permettent d'observer la Rome impériale avec les yeux d'un non-Romain. » (« Du bon usage de la trahison », in Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, Paris, Minuit, 1977, p. 63). Le livre de Philon a été également une des sources primaires de Robert Graves, l'auteur du roman *Moi, Claude*, paru en anglais en 1934 et publié en français en 1964 (Paris, Gallimard).

12. *Legatio*, 53-56.

13. *Ibid.*, 76.

14. L'idée que le savoir des Juifs est le fruit d'un processus transgénérationnel d'instruction se répète plusieurs fois dans le livre. Ainsi au passage 156, où Philon écrit qu'Auguste a reconnu l'existence des « proseuques » où les Juifs se réunissaient, surtout pendant le saint septième jour, afin de recevoir « en commun l'enseignement de leur philosophie ancestrale ». Et, vers la fin du livre, dans une partie de la lettre qu'envoie le roi juif Agrippa à Gaius, Agrippa rappelle à l'empereur que son grand-père ne voyait pas dans les assemblées (ou synagogues) des Juifs une menace à la paix impériale, mais qu'au contraire, il croyait qu'elles étaient des écoles de sagesse (*sophrosúne*) et de justice.

15. Voir aussi *Legatio*, 210.

16. Certains ont même introduit « en Italie l'usage barbare du prosternement, altérant de la sorte la dignité romaine » (116).

17. Voir aussi *Legatio*, 369.

18. La figure d'Agrippa est un peu comique. Il arrive à Rome pour discuter avec Gaius, mais il a tellement peur de l'empereur qu'il tombe malade et préfère lui envoyer une lettre. Le roi n'a pas le courage du philosophe qui affrontera l'empereur en face-à-face.

19. *Legatio*, 278.

20. On trouve une idée proche chez Flavius Josèphe dans les *Antiquités Judéennes* (XIV, 41). Il s'agit de la rencontre entre Pompée et les Juifs pendant la guerre entre les deux prétendants au trône, Hyrcan et Aristobule. Selon Josèphe, Pompée a reçu les « Juifs et leurs chefs » qui faisaient part de leur désapprobation vis-à-vis des deux. Les Juifs demandaient de ne pas avoir de roi, car selon leurs traditions ancestrales, ils obéissaient « aux prêtres du Dieu qu'ils honoraient » tandis que « ces hommes, descendant des prêtres, avaient voulu amener le peuple à changer de gouvernement, pour le réduire en servitude ».

Chapitre VII

Dieu par la mort

1. Pour un regard panoramique sur les lectures monothéistes de l'épisode, voir John

Byron, *Cain and Abel in Text and Tradition*, Leyde, Brill, 2011.

2. J'emprunte l'expression à Daniel Boyarin, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press, 1997.

3. Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998.

4. C'est-à-dire à chaque moment où le mythe est opératoire.

5. Ainsi, la traduction araméenne du Pentateuque, le Pseudo-Jonathan, rédigée probablement déjà à l'époque byzantine, traduit l'hébreu *moth thamooth* par « tu seras passible de mort » (*hayav qitoul*). Les autres traductions araméennes (les Targumim) suivent le texte hébreu, ce qui est aussi le cas de la Peshitta (traduction syriaque) et du Pentateuque samaritain.

6. Pour l'idée que la mortalité de l'homme est bien le résultat de la transgression du premier homme, voir par exemple le recueil Pesiktha de Rab Kahanna (« À quoi le premier homme ressemblait-il ? Au malade qui reçoit un médecin. Ce dernier lui dit : mange ceci mais ne mange pas cela. Puisqu'il a transgressé la parole du médecin, il a causé sa propre mort »). Voir aussi Talmud Babylonien, Shabbath, 55b. Mais on trouvera toujours l'avis contraire, selon lequel l'homme fut créé mortel, plus facilement chez les rabbins grâce à l'ordre non dogmatique de leurs discours. Par exemple, dans le recueil exégétique du Livre de la Genèse – *Bereshit Rabba* – rédigé en Palestine au V^e siècle (voir plus bas).

7. Dans son commentaire sur la Genèse, Philon reprend le verset 3,1 : « Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que Yhwh Dieux avait faits. Il dit à la femme : "Est-ce que Dieux vous a dit de ne pas manger de tous les arbres du jardin ?" » Mais Philon lit la version de la Septante, qui traduit l'hébreu « *af ki amar elohim* » par « *τί ὅτι εἶπεν ὁ θεός* », ce qui peut se traduire simplement par « pourquoi Dieu a-t-il dit ». Philon voit ici une manifestation de la ruse du serpent. Ce dernier formule sa question en déformant tacitement la parole de Dieu et pousse ainsi la femme à l'ignorance. Voir Philon, *Questions sur la Genèse*, 1,34.

8. Voir notamment les textes intitulés *L'hypostase des archontes* et *Le livre des secrets de Jean*.

9. Jean-Daniel Dubois, « Les gnostiques ont-ils pratiqué une lecture inversée des écritures ? », in C. Clivaz et al. (éd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, Louvain/Paris, Peeters, 2012, p. 455-471.

10. Un autre exemple est celui de l'empereur Julien évoqué plus haut. Dans son livre *Contre les Galiléens*, il écrit : « Il en résulte que le serpent est bien plutôt le bienfaiteur de la race humaine que l'artisan de sa ruine. [...] Dans ces conditions, cela revient à dire que Dieu est malveillant » (Cyrille d'Alexandrie, CJ III, 644A, cité dans Marie Odile Boulnois, « Genèse 2-3... », art. cit.).

11. Sur le rapport de Paul à l'empire, voir notamment Jacob Taubes, *La théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Paris, Le Seuil, 1999 et les deux volumes d'articles édités par Richard A. Horsley : *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999 et *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, Trinity Press International, 2004.

Chapitre VIII

Verrouillage

1. Voir Simon C. Mimouni, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine*, Louvain, Peeters, 2007. Pour le lien entre la circoncision et la castration dans la législation romaine, voir Raanan Boustan, « Negotiating Difference: Genital Mutilation in Roman Slave Law and the History of Bar Kokhba Revolt », in Peter Schäfer (éd.), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*,

Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, p. 71-93. Pour la coïncidence des discours impérial et chrétien autour de la circoncision, voir Ron Naiweld, « La rencontre du corps juif avec le monde impérial », in Daniel Cohen-Levinas et Jacques Ehrenfreund (éd.) *Circoncision. Actualités d'une pratique immémoriale*, Paris, Hermann, 2018.

Remerciements

Pour leurs lectures, leurs critiques et les échanges auxquels elles ont donné lieu, je remercie particulièrement Antoine Lilti, le directeur de la collection, et Pauline Labey aux éditions Fayard, ainsi que Luciano Brito, David Klein, Elad Lapidot, Amos Squverer, Kevin Trehuedic et Sharon Weisser.